Class 250.4P Book Ac46 v.2
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/lehrbuchderprakt0002dech

LEHRBUCH

DER

PRAKTISCHEN THEOLOGIE

VON

D. E. CHR. ACHELIS

PROFESSOR DER THEOLOGIE, KONSISTORIALRAT IN MARBURG

ZWEITE NEUBEARBEITETE AUFLAGE

ZWEITER BAND

KATECHETIK — POIMENIK — KOINONIK (INNERE MISSION — GUSTAV-ADOLF-VEREIN) — DIE HEIDEN- UND JUDENMISSION — KYBERNETIK

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1898

250.4/P
Ac45
v.2

49172

Inhaltsverzeichnis.

Dritter Teil.

Seite

Die Lehre von der Bethätigung der Heiligkeit der Kirche.
A. Durch den Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft.

Zweites Buch.

Katechetik . . . . . 1—176

Einleitung.

Name und Begriff der Katechetik als theologischer Disziplin 1— 4
§ 192. Name und Begriff der Katechetik . . . . . 1— 4

Erster Abschnitt.

Der Katechumenat . . . . . 4— 61

1. Kapitel.

Umriss der Geschichte des Katechumenats . . . . . 4— 47
§ 193. Der Proselytenkatechumenat der alten Kirche. In den beiden ersten Jahrhunderten . . . . . 4— 9
§ 194. Fortsetzung. Vom 3.—5. Jahrhundert . . . . . 9— 10
§ 195. Fortsetzung. Disciplina arcani und Ausbildung des Katechumenates . . . . . 10— 16
§ 196. Der Kinderkatechumenat des Mittelalters. Taufe und kirchliche Erziehung. Das Pateninstitut . . . . . 16— 21
§ 197. Fortsetzung. Beichte und kirchlicher Unterricht. Das Katechumenatsziel . . . . . 22— 25
§ 198. Die evangelische Kirche. Kirchlicher Unterricht im 16. und 17. Jahrhundert. Das Glaubensexamen als Katechumenatsziel . . . . . 25— 30
§ 199. Fortsetzung. Die Konfirmation als Katechumenatsziel. Die katechetische und kirchenregimentliche Konfirmation . . 30— 33
§ 200. Fortsetzung. Die sakramentale Konfirmation . . . . . 33— 40
§ 201. Die Konfirmation des Pietismus . . . . . 41— 47

2. Kapitel.

Die Erneuerung des evangelischen Katechumenates. . . . . 47— 61
§ 202. Misstände. Vorschläge zu ihrer Beseitigung . . . . . 47— 53

Seite

§ 203. Die beiden ersten Katechumenatsstufen. Häusliche Erziehung und Kindergottesdienst . . . . . 53— 59
§ 204. Die dritte und vierte Katechumenatsstufe . . . . . 59— 61

Zweiter Abschnitt.

Der Katechet und die Katechumenen . . . . . 61— 80

1. Kapitel.

§ 205. Die religiös-sittliche Voraussetzung . . . . . 61— 65
§ 206. Die katechetische Gabe und Tugend . . . . . 65— 69
§ 207. Die katechetische Zucht . . . . . 69— 70
§ 208. Die katechetische Tugenderziehung . . . . . 70— 73

2. Kapitel.

Die Katechumenen . . . . . 73— 80
§ 209. Das Christentum der Katechumenen . . . . . 73— 75
§ 210. Die Gedächtniskraft der Katechumenen . . . . . 75— 77
§ 211. Der Geschlechtsunterschied der Katechumenen . . . . 77— 80

Dritter Abschnitt.

Der Katechismus . . . . . 81—154

1. Kapitel.

Die Heil. Schrift als katechetischer Stoff . . . . . 81— 97
§ 212. Der Gebrauch der Heil. Schrift als katechetischer Stoff . 81— 85
§ 213. Die relative Unabhängigkeit des katechetischen Bibelgebrauchs von dem der Schule . . . . . 86— 87
§ 214. Das Ziel des katechetischen Bibelgebrauchs . . . . . 87— 88
§ 215. Der Weg zum Ziel . . . . . 88— 97

2. Kapitel.

Der Katechismus (im engeren Sinne) . . . . . 97—134
§ 216. Die Bedeutung des Wortes Katechismus . . . . . 97—100
§ 217. Die katechetischen Lehrstücke bis zur Reformation . . . 100—103
§ 218. Die lutherischen Katechismen. Luthers Vorgänger und Vorarbeiten . . . . . 103—107
§ 219. Fortsetzung. Die Entstehung und die Quellen von Luthers Katechismen . . . . . 108—114
§ 220. Die reformierten Katechismen Zwinglischer und Calvinischer Reformation . . . . . 114—118
§ 221. Fortsetzung. Der Heidelberger Katechismus (Catechesis Palatina) . . . . . 118—123
§ 222. Die Hessischen Katechismen. Die unierten Katechismen 123—128
§ 223. Die anglikanischen Katechismen. Die Katechismen der kleineren evangelischen Religionsgemeinschaften . . . . 128—130
§ 224. Die katholischen Katechismen. 1. Die römisch-katholischen Katechismen . . . . . 130—133
§ 225. Fortsetzung. 2. Die orientalisch-katholischen Katechismen 133—134

3. Kapitel.

Die Heil. Schrift und der Katechismus . . . . . 135—154
§ 226. Der Ausgangspunkt: Begriff des Glaubens . . . . . 135—136
§ 227. Die genetische Methode Jesu und der Apostel . . . . 136—137

§ 228. Anwendbarkeit der genetischen Methode auf die Katechismen. Vergleichung der Hauptstücke. 1. Der Dekalog . Seite 137—142
§ 229. Fortsetzung. 2. Das Symbolum Apostolicum. 3. Das Gebet des Herrn . . . . . 142—144
§ 230. Fortsetzung. Der Bau der Katechismen . . . . . 144—154

Vierter Abschnitt.

Die Katechese . . . . . 155—176

1. Kapitel.

Die äussere Anordnung der katechetischen Lehrstunde . . . 155—160
§ 231. Die Einrichtung der Katechese . . . . . 155—157
§ 232. Die öffentlichen Katechisationen . . . . . 157—158
§ 233. Lehrsprache und Lehrton . . . . . 158—160

2. Kapitel.

Das Unterrichtsverfahren . . . . . 160—176
§ 234. Veranschaulichung. Zum Verständnis bringen. Uebung . 160—164
§ 235. Der Lehrgang. Analyse und Synthese . . . . . 164—166
§ 236. Die Lehrform. Akroamatik und Erotematik . . . . . 166—169
§ 237. Die Technik der erotematischen Lehrform . . . . . 169—172
§ 238. Die Fragearten . . . . . 172—174
§ 239. Verbindung der akroamatischen und der erotematischen Lehrform. Die Kunstkatechese . . . . . 174—176

Drittes Buch.

Poimenik . . . . . 177—323
Einleitung . . . . . 177—200
I. Name und Begriff der Disziplin . . . . . 177—184
§ 240. Der Name der Disziplin . . . . . 177—180
§ 241. Der Begriff der Disziplin . . . . . 180—184
II. Umriss der Geschichte der speziellen kirchlichen Seelsorge in Theorie und Praxis . . . . . 184—200
§ 242. Die kirchliche spezielle Seelsorge bis Ende des 16. Jahrhunderts . . . . . 184—194
§ 243. Die Seelsorge vom 17. bis 19. Jahrhundert . . . . . 195—200

Erster Abschnitt.

Wesen und Wege der speziellen kirchlichen Seelsorge . . . 201—221
§ 244. Die Cura specialis in ihrem Verhältnis zur Cura generalis 201—203
§ 245. Notwendigkeit, Motiv, Zweck der Cura specialis . . . . 203—208
§ 246. Ausdehnung und Grenzen der Cura specialis . . . . . 209—214
§ 247. Gelegenheiten und Anlässe der Cura specialis . . . . . 214—218
§ 248. Die Cura specialis und die soziale Bewegung . . . . . 218—221

Zweiter Abschnitt.

Der Seelsorger . . . . . 222—251

1. Kapitel.

Die Ausbildung zum Amte des Seelsorgers . . . . . 222—226
§ 249. Die wissenschaftliche Ausbildung . . . . . 222—224
§ 250. Die kirchlich-religiöse und sittliche Ausbildung . . . . 224—226

2. Kapitel.

Seite

Amt und Person des Seelsorgers . . . . . 226—229
§ 251. Das Verhältnis des Amtes zur Person . . . . . 226—229

3. Kapitel.

Der gute Name des Pastors . . . . . 230—241
§ 252. Die Unbescholtenheit des Namens . . . . . 230—232
§ 253. Die Erbaulichkeit des Lebens . . . . . 232—241

4. Kapitel.

Gabe und Bildung des Pastors . . . . . 241—251
§ 254. Die diagnostische Gabe . . . . . 241—246
§ 255. Die therapeutische Gabe . . . . . 246—251

Dritter Abschnitt.

Die Helfer und die Hilfsmittel der Seelsorge . . . . . 252—255
§ 256. Die Helfer der Seelsorge . . . . . 252—253
§ 257. Die Hilfsmittel der Seelsorge . . . . . 253—255

Vierter Abschnitt.

Art und Weise der seelsorgerlichen Thätigkeit . . . . . 255—323

1. Kapitel.

Allgemeine Orientierung . . . . . 255—263
§ 258. Die Orthotomie . . . . . 255—257
§ 259. Der leidende Mensch . . . . . 257—259
§ 260. Der sündigende Mensch . . . . . 259—261
§ 261. Der irrende Mensch . . . . . 261—263

2. Kapitel.

Die Seelsorge in Beziehung auf den leidenden Menschen oder die parakletische Seelsorge . . . . . 263—285
§ 262. Der göttliche Zweck des Leidens als Bedingung des Trostes 263—269
§ 263. Die Paraklese in Beziehung auf Seelenzustände . . . . 269—273
§ 264. Die Paraklese in Beziehung auf äussere Leidenszustände. 1. Der Seelsorger am Krankenbett . . . . . 273—276
§ 265. Fortsetzung. 2. Der Seelsorger am Sterbebett . . . . 276—277
§ 266. Fortsetzung. 3. Der Seelsorger und die Hinterbliebenen . 277—280
§ 267. Die Seelsorge an Psychisch-Kranken . . . . . 280—283
§ 268. Das Gebet inbetreff der Verstorbenen. Krankenkommunion 283—285

3. Kapitel.

Die Seelsorge in Beziehung auf den sündigenden Menschen oder die pädeutische Seelsorge . . . . . 285—300
§ 269. Die prophylaktische Seelsorge. Eidesvermahnung. Sühneversuch . . . . . 285—292
§ 270. Die konvertierende Seelsorge . . . . . 292—295
§ 271. Die Seelsorge in den Gefängnissen . . . . . 295—300

4. Kapitel.

Die Seelsorge in Beziehung auf den irrenden Menschen oder die didaktische Seelsorge . . . . . 300—323
§ 272. Einleitung. Allgemeine Gesichtspunkte . . . . . 300—302

Seite

§ 273. Die didaktische Seelsorge an innerkirchlichen religiösen Gemeinschaften . . . . . 302—312
§ 274. Die didaktische Seelsorge einzelnen Gruppen von Separationen und Sekten gegenüber . . . . . 312—317
§ 275. Die didaktische Seelsorge an Ungläubigen und Abergläubigen . . . . . 317—321
§ 276. Die didaktische Seelsorge und die Zweifler . . . . . 321—323

Die Lehre von der Bethätigung der Heiligkeit der Kirche.
B. Durch den Dienst am Werk zur Liebesgemeinschaft oder Koinonik . . . . . 324—451
Einleitung . . . . . 324—329
§ 277. Die Begründung der Liebespflicht der Gemeinde . . . . 324—326
§ 278. Die Gewinnung der Organe der Liebespflicht . . . . . 326—329

Erstes Buch.

Die Innere Mission . . . . . 330—426

Erster Abschnitt.

Das Werden der Inneren Mission . . . . . 331—375

1. Kapitel.

Von Luther bis J. H. Wichern . . . . . 331—361
I. Das 16. Jahrhundert . . . . . 331—346
§ 279. Die Zustände bei Beginn der Reformation . . . . . 331—333
§ 280. Die Grundsätze der Reformation . . . . . 334—335
§ 281. Ansätze zur Bethätigung der Grundsätze der Reformation 335—337
§ 282. Die Kastenordnungen der Städte . . . . . 337—339
§ 283. Der Verfall der Kastenordnungen . . . . . 339—341
§ 284. Gemeindepflege in der reformierten Kirche. Gemeindediakonissen . . . . . 341—346
II. Das 17. und 18. Jahrhundert . . . . . 346—357
§ 285. Armenpolizei in Deutschland. Die römische Kirche: Vincenz a Paulo und die Barmherzigen Schwestern . . . . 346—348
§ 286. Die Liebesthätigkeit des Pietismus . . . . . 348—352
§ 287. Die Humanität der Aufklärung . . . . . 352—353
§ 288. Humanitäre Einrichtungen und Anstalten . . . . . 353—355
§ 289. Pestalozzis Armenerziehung. Sozietäten . . . . . 355—357
III. Das 19. Jahrhundert . . . . . 357—361
§ 290. Die Christentumsgesellschaft. Freier Verein Gleichgesinnter 357—359
§ 291. Die pietistische und die religiös-patriotische Strömung. Von der Recke-Vollmerstein und Joh. Dan. Falk . . . . . 359—361

2. Kapitel.

Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission . . . . . 362—375
§ 292. Der Name Innere Mission . . . . . 363—364
§ 293. Das Rauhe Haus . . . . . 364—365
§ 294. Die Geburt der Inneren Mission 1848. Die Denkschrift 1849 365—367

Seite

§ 295. Das Arbeitsfeld der Inneren Mission . . . . . 367—369
§ 296. Die Organisation der Inneren Mission . . . . . 369—371
§ 297. Die Innere Mission und die organisierte Kirche . . . . 371—375

Zweiter Abschnitt.

Die Wirkung der Inneren Mission auf Kirche und Staat . . 376—407

1. Kapitel.

Wandelung der öffentlichen Verhältnisse seit 1849 . . . . 376—379
§ 298. Gegenseitige Annäherung der Kirche und der Inneren Mission . . . . . 376—377
§ 299. Eintreten der Humanität, des Staates, der Kirche in die Liebesarbeit . . . . . 377—379

2. Kapitel.

Humanitäre Vereine und Einrichtungen . . . . . 379—389
§ 300. Allgemeine Übersicht . . . . . 379—381
§ 301. Heranbildung tüchtigen Krankenpflegepersonals . . . . 381—382
§ 302. Hebung der Wohnungsnot . . . . . 382—384
§ 303. Arbeiterkolonieen. Herbergen zur Heimat . . . . . 384—389

3. Kapitel.

Staatliche Einrichtungen in Gesetzgebung und Verwaltung 389—396
§ 304. Für Irre, Taubstumme, Blinde, Gefangene . . . . . 389—390
§ 305. Für Erziehung verwahrloster Jugend. Erziehungsvereine 390—392
§ 306. Staatliche Armengesetzgebung und bürgerliche Armenpflege 393—395
§ 307. Die soziale Gesetzgebung . . . . . 395—396

4. Kapitel.

Die heutigen Werke der Inneren Mission . . . . . 396—407
§ 308. Diakonissen und Diakonen („Brüder“) . . . . . 397—399
§ 309. Evangelisation . . . . . 400—403
§ 310. Pflege der Epileptischen und Idioten . . . . . 403—404
§ 311. Geselligkeit. Jünglingsvereine. Evangelische Arbeitervereine 404—407

Dritter Abschnitt.

Aufgaben der Kirche. Pia desideria . . . . . 408—426
§ 312. Das Verhältnis der kirchlichen Liebesarbeit zu der der freien Vereine . . . . . 408—411
§ 313. Die evangelisatorischen Aufgaben der Kirche . . . . . 411—417
§ 314. Die diakonische Aufgabe der Kirche . . . . . 417—423
§ 315. Die gesellige Aufgabe der Kirche . . . . . 423—424
§ 316. Die Liebesthätigkeit der Provinzial- und Landeskirche . 424—426

Zweites Buch.

Der Gustav-Adolf-Verein . . . . . 427—451

1. Kapitel.

Entwickelung des Gustav-Adolf-Vereins . . . . . 427—438
§ 317. Die Begründung des G.-A.-V. . . . . 427—429
§ 318. Kämpfe und Krisen des Vereins . . . . . 429—431
§ 319. Neubelebung des Vereins . . . . . 431—433
§ 320. Der Bestand des Vereins . . . . . 433—436
§ 321. Die kirchliche Bedeutung des Vereins . . . . . 436—438

2. Kapitel.

Seite

Aufgaben der Kirche. Pia desideria . . . . . 438—451
§ 322. Die Pflicht der Landeskirche gegen ihre Diaspora . . . 438—442
§ 323. Die finanzielle Ermöglichung der Fürsorge . . . . . 442—446
§ 324. 1. Anhang. Der Evangelische Bund zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen . . . . . 446—449
§ 325. 2. Anhang. Die Evangelische Allianz . . . . . 449—451

Vierter Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Allgemeinheit der Kirche oder von der Heiden- und Judenmission . . . . . 452—516
Einleitung . . . . . 452—462
§ 326. Die Missionspflicht der Kirche . . . . . 452—456
§ 327. Die Erfüllung der Missionspflicht. Der okkasionistische und der charismatische Missionsbetrieb . . . . . 456—458
§ 328. Der ekklesiastische Missionsbetrieb und der durch freie Gesellschaften . . . . . 458—462

Erster Abschnitt.

Die evangelische Heidenmission . . . . . 462—501

1. Kapitel.

Die Entstehung der evangelischen Heidenmission . . . . . 462—487
§ 329. Das 16. Jahrhundert . . . . . 462—466
§ 330. Das 17. Jahrhundert . . . . . 466—474
§ 331. Das 18. Jahrhundert . . . . . 474—476
§ 332. Das 19. Jahrhundert . . . . . 476—482
§ 333. Der gegenwärtige Stand der von deutschen Gesellschaften getriebenen Mission . . . . . 482—485
§ 334. Die evangelischen Missionen in den deutschen Kolonieen und Schutzgebieten . . . . . 485—487

2. Kapitel.

Der Missionsbetrieb . . . . . 487—501
§ 335. Die Form der freien Gesellschaft . . . . . 487—490
§ 336. Mission und Konfession . . . . . 490—491
§ 337. Die Wahl des Missionsgebiets . . . . . 491—495
§ 338. Der Missionar. Seine Ausbildung und seine Wirksamkeit 495—499
§ 339. Die Pflege des Missionssinnes in der Heimat . . . . . 499—501

Zweiter Abschnitt.

Die evangelische Judenmission . . . . . 501—516

1. Kapitel.

Besondere Begründung der Missionspflicht der Kirche an den Juden . . . . . 501—505
§ 340. Die religiöse Stellung der Christen zu den Juden . . . 501—503
§ 341. Die soziale Stellung der Juden in der Christenheit . . . 503—505

2. Kapitel.

Abriss der Geschichte der Judenmission . . . . . 505—514
§ 342. Die Judenmission bis zur Reformation . . . . . 505—509
§ 343. Die Judenmission seit der Reformation . . . . . 509—512
§ 344. Fortsetzung. Die Judenmission im 19. Jahrhundert . . . 512—514

3. Kapitel.

§ 345. Ergebnisse der Geschichte der Judenmission für den Missionsbetrieb . . . . . Seite 514—516

Fünfter Teil.

Die Lehre vom Kirchenregiment oder Kybernetik . . . . . 517—601

Erster Abschnitt.

Prinzipieller Teil . . . . . 517—532

1. Kapitel.

Die Unentbehrlichkeit und die Aufgaben des Kirchenregiments . . . . . 517—528
§ 346. Die Unentbehrlichkeit des Kirchenregiments . . . . . 517—522
§ 347. Die Aufgaben des Kirchenregiments ad intra . . . . . 522—524
§ 348. Die Aufgaben des Kirchenregiments ad extra . . . . . 524—528

2. Kapitel.

Die Gestaltung des Kirchenregiments . . . . . 528—532
§ 349. Göttliches Gebot oder Zweckmässigkeit? . . . . . 528—531
§ 350. Die erforderliche Qualität der Inhaber des Kirchenregiments 531—532

Zweiter Abschnitt.

Geschichtlicher Teil . . . . . 533—601

1. Kapitel.

Die deutsch-reformierten Kirchen . . . . . 533—554
§ 351. Die Kirche Zwinglis bis Zwinglis Tod . . . . . 533—538
§ 352. Die Kirche Zwinglis seit Zwinglis Tod . . . . . 538—539
§ 353. Die Kirche Calvins . . . . . 539—542
§ 354. Die Gemeinden a Laskos . . . . . 542—546
§ 355. Die Synodalordnung der reformierten Kirche . . . . . 546—548
§ 356. Der Niederrhein. Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung von 1835 . . . . . 548—551
§ 357. Die reformierte Kirche in der Pfalz und in Hessen . . . 551—554

2. Kapitel.

Die deutschen evangelischen (lutherischen) Landeskirchen . 555—601
§ 358. Das landesherrliche Kirchenregiment vor der Reformation 555—559
§ 359. Das landesherrliche Kirchenregiment im Reformationszeitalter 559—564
§ 360. Das landesherrliche Kirchenregiment vom Reformationszeitalter bis zum Westfälischen Frieden. 1. Steigerung des Landeskirchentums. Die Konsistorien . . . . . 565—570
§ 361. Fortsetzung. 2. Beteiligung des Lehrstandes und der Gemeinde am Kirchenregiment . . . . . 570—580
§ 362. Fortsetzung. Rückblick . . . . . 580—583
§ 363. Fortsetzung. Theorieen zur Rechtfertigung des landesherrlichen Kirchenregiments . . . . . 583—588
§ 364. Das landesherrliche Kirchenregiment vom Westfälischen Frieden bis zur Auflösung des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation . . . . . 588—592
§ 365. Das Kirchenregiment von der Auflösung des deutschen Reiches bis zur Gegenwart . . . . . 592—601
Zusätze und Berichtigungen . . . . . 601—609
Register . . . . . 610—626

III. Teil.

2. Buch.

Katechetik.

Litteratur. J. W. F. Höfling: Das Sacrament der Taufe. 2 Bde. 1846. 48. — G. v. Zezschwitz: System der christlich-kirchlichen Katechetik. Erster Bd.: Der Katechumenat oder die Lehre von der chr. Erziehung. 1863. Zweiter Bd.: Die Lehre vom kirchl. Unterrichte nach Stoff und Methode. Erste Abt.[2]: Der Katechismus oder der kirchl. Unterrichtsstoff. 1872. Zweite Abt.: Die Katechese oder die kirchl. Unterrichtsmethode. Erste Hälfte[2]: Der akroamatisch-positive Bibelunterricht. 1874. Zweite Hälfte: Die erotematische Unterrichtsform. 1872. — Kraussold: Die Katechetik für Schule und Kirche[2]. 1880. — R. Kübel: Katechetik. 1877. — Chr. v. Palmer: Evgl. Katechetik[6]. 1881. — Th. Harnack: Katechetik und Erklärung des kl. Katechismus Dr. M. Luthers. 2 Bde. 1882. — K. Buchrucker: Grundlinien der kirchl. Katechetik. 1889. — Eugen Sachsse: Die Lehre von der kirchlichen Erziehung nach evangelischen Grundsätzen. 1897.

Einleitung.

Name und Begriff der Katechetik als theologischer Disziplin.

§ 192. Name und Begriff der Katechetik.

Das Wort Katechetik (*κατηχητική* sc. *τέχνη*) ist abzuleiten von dem Verb. comp. *κατ-ηχέω*. Dies Wort gehört erst der späteren griechischen Vulgärsprache an; bei den Attikern findet sich fast ausschliesslich das simplex *ἠχέω*. Die LXX kennen lediglich das klassische Simplex, während im N. T. das Simplex nur I. Kor 13$_1$ (*Χαλκὸς ἠχῶν*), das Compositum dagegen 7mal begegnet. Das Wort ist ursprünglich intransitiv = herabtönen, herabrauschen; so Theokrit Idyll. 1$_7$ von dem Wasser, das herunterrauschend aus der Höhe vom Felsen rinnt;[1]) so Philostratus Imag. 1$_{19}$: *ἁρμονία δὲ κατηχεῖ τῆς θαλάττης die Musik rauscht (vom Schiff) hinab auf das Meer.*[2]) Später wird es transitiv mit dem Acc. der Person

1) Theokrit, Idyll. 1, 7 (Carmina, tertium ed. Chr. Ziegler [1879] pag. 1): *Ἅδιον ὦ ποιμὴν τὸ τεὸν μέλος ἢ τὸ καταχὲς τᾶν' ἀπὸ τᾶς πέτρας καταλείβεται ὑψόθεν ὕδωρ.*

2) Flavius Philostratus (Major), Imag. 1 19 (Opera ed. C. L. Kayser [1871], II. 322.)

verbunden: *κατηχεῖν τινά*, wörtlich: jemand von oben herab antönen, vom Katheder herab, dann überhaupt = unterrichten, ähnlich das lateinische de-clamare, von oben herab schreien, rufen, dann überhaupt vernehmlich etwas aufsagen. Die Bedeutung unterrichten konnte *κατηχεῖν* nur dadurch gewinnen, dass der Unterricht als ein mündlicher gedacht war. Wohl nicht im Gegensatz zum schriftlichen, daher (?) gründlicheren und ausführlicheren Unterricht (so v. Zezschwitz), sondern unter Nachwirkung des präpositionellen Präfixes *κατ-*, welches den Gegensatz des über dem Lernenden stehenden Lehrenden verschärft zum Bewusstsein brachte, gewann dass *κατ-ηχεῖν* die Bedeutung des (nicht: oberflächlichen — so v. Zezschwitz, sondern) elementaren Unterrichts; unter Umständen deckt sich allerdings das Elementare mit dem Notdürftigen und Oberflächlichen, doch in dem Ausdruck *κατ-ηχεῖν* ist es nicht gegeben. Clemens Alex. Strom, 6 15: *κατηχοῦνται οἱ ἐξ ἐθνῶν ἰδιῶται ἐξ ἐπιπολῆς δεχόμενοι τὸν λόγον* allerdings zeigt, wie sich mit dem Begriff des Elementaren der des Oberflächlichen verbindet.[1]) Ähnlich wird von den Judenchristen zu Jerusalem Act 21 21.24 gesagt: *κατηχήθησαν περὶ σοῦ*: sie haben vom Hörensagen erfahren, sie sind von den in der Luft schwebenden Gerüchten angetönt worden. Im übrigen führt der Sprachgebrauch des N. T. auf den Begriff des anfänglichen, elementaren, nicht oberflächlichen, aber nicht das Einzelne erwägenden, mehr allgemeinen Unterrichts. So heisst es Act 18 25 f. von Apollos *κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ κυρίου*, seine Kenntnis war elementarisch; darum nehmen sich Aquilas und Priscilla seiner an und *ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο*. Vor allem kommt das Proömium des Lucasevangeliums hier in Betracht; Lc verspricht dem Theophilus, *alles genau zu schreiben* (*ἀκριβῶς γράψαι*), *damit er eine gewisse Kenntnis empfange* (*ἵνα ἐπιγνῷς — τὴν ἀσφάλειαν*) *von den Dingen περὶ ὧν κατηχήθης, worin du unterrichtet worden bist,* nämlich nicht durch schriftliche Evangelien, sondern mündlich,[2]) noch nicht genau, sondern anfänglich, elementar. Hiermit ist die Bahn geöffnet, dass der Ausdruck auf die übertragen wurde, die in die Geheimnisse des Christenglaubens eingeführt werden sollten und die in mündlicher Unterweisung so weit Unterricht empfingen, dass sie ihren Glauben in der Taufe bekennen konnten. Den im Christentum gegebenen *Μυστήρια θεοῦ* (I. Kor 1 1) gegenüber, welche niemand aus sich selbst, welche jeder nur aus der Offenbarung Gottes in Christo wissen konnte, waren auch die Weisesten der Heiden den Unwissenden

1) Clemens Alex., Strom, 6 15 (Opera ed. G. Dindorf [1869], III. pag. 212 lin. 19.)

2) Vgl. Theophylacti, archiepiscopi Bulgariae, in quatuor Evangelia enarrationes. Joanne Oecolampadio interprete. Coloniae 1541. Ad Lc 1 4 (Fol. 154): Propterea scripsi tibi evangelium, ut ea de quibus sine scripturis eruditus es, in majori securitate conserves, majorem mihi fidem nunc habens, quum adeo de his, quae non scripta docui confidam, ut etiam scripturis prodere non formidarim.

gleich; es ist sehr bemerkenswert, dass die Kirche von Anfang an im Katechumenat keinerlei Ansehen der Person walten liess; so lange die Proselyten noch nicht getauft waren, waren sie ohne Unterschied Elementarschüler, christlich Unmündige. Bereits im N. T. finden wir die Anfänge des kirchlichen *κατηχεῖν*; ausser Rm 2 18 bes. I. Kor 14 19; Gal 6 6; an letztgenannter Stelle *Κατηχούμενος*, im Gegensatze zum *Κατηχῶν*, aber noch nicht als Standesbezeichnung; denn beide, der *Κατηχούμενος* und der *Κατηχῶν*, sind getaufte Christen. Im 2. Jahrh. ist der Stand der Katechumenen da; es sind die Taufkandidaten, und der Name wird ihnen verliehen auch abgesehen von dem Unterricht, den sie empfangen. Gleichwohl bleibt der Anfangs-Unterricht das Entscheidende in dem Wortbegriff, und die mündliche Unterweisung die ausschliessliche Praxis; es ist übrigens schon hier zu bemerken, dass die bestimmte Form der Unterweisung, welche wir mit dem Begriff des Katechisierens zu verbinden pflegen, nämlich die Form der Frage und Antwort[1]), in keiner Weise ein notwendiges Merkmal des Begriffes ist.

Als Anfangs-Unterricht im Christentum hat es die Katechese mit dem Gegensatz der kirchlich-Unmündigen und der kirchlich Mündigen zu thun. Unter der herrschenden Geltung der Kindertaufe werden innerhalb des kirchlichen Verbandes die kirchlich Unmündigen stets mit den an Jahren Unmündigen zusammenfallen, der Katechumenen-Unterricht wird Jugendunterricht sein. Aber es ist kirchlicher Jugendunterricht, welcher die getauften Kinder als Glieder der Kirche in Anspruch nimmt und sie zum Ziel der Mündigkeit, nicht irgendwelcher religiösen, sondern zur Mündigkeit der bestimmten Konfessionskirche heranzubilden hat. Damit ist die Notwendigkeit gegeben, dass diese Unterweisung kirchlichen Charakter trage, folglich von dem Organ der Kirche für Verwaltung des Wortes Gottes, also von dem Geistlichen Amt, zu vollziehen ist.

Kraft ihrer Heiligkeit hat die Kirche diese Aufgabe; denn den Heilsbesitz, den Christus ihr gegeben, hat sie zu bewahren und in allen ihren Gliedern zum Vollzuge zu bringen. Diese ihre Thätigkeit an der werdenden Gemeinde ist eben der katechetische Unterricht, und die Katechetik nichts Anderes, als die Theorie der Behandlung und

1) Die Ansicht, dass die Form der Frage und Antwort dem Katechismus bezw. dem katechetischen Unterricht wesentlich sei, findet sich zuerst (?) in Andreas Althamer: Catechismus (1528) Einleitung: „Was Catechismus sey“: „A Praepositione *κατά* Kata, id est rursus, widerumb *ἠχέω* resono, widersprechen, quasi priorem vocem reddo, einen nach sprechen, da eyns auff die Frag antwortet oder nachspricht, wie die tall oder walt ein widerhal auff vnser geschray geben, den man Echo nent, oder wie man die kinder lest nachsprechen, biss sie etwas begreyffen“. (Th. Kolde: A. A., der Humanist und Reformator in Brandenburg-Ansbach. Erlangen, 1895. S. 86). Melanthon hat diese falsche Auffassung verbreitet. Vgl. G. Kawerau: Zwei älteste Katechismen. Halle a. S., 1891. S. 5, Anm. 2.

unterrichtlichen Bereitung der kirchlich Unmündigen zum Ziel der kirchlichen Mündigkeit. Dass diese kirchliche Mündigkeit bloss in einer Summe verstandesmässigen Wissens von religiösem Stoff nicht besteht, dass die Kirche vielmehr den Anspruch niemals fallen lassen darf, die kirchliche Mündigkeit mit dem Erzeugtsein bewussten Glaubenslebens in eins zu setzen, ohne in den Fehler des Pietismus zu verfallen, wird der folgende erste Abschnitt erweisen.

Erster Abschnitt.

Der Katechumenat.

1. Kapitel.

Umriss der Geschichte der Katechumenats.

§ 193. Der Proselytenkatechumenat der alten Kirche. In den beiden ersten Jahrhunderten.[1])

Die Würde des Katechumenats meint man häufig dadurch begründen zu können, dass man seinen Ursprung auf einen positiven und statutarischen Befehl Christi selbst zurückführt. Dieser Befehl wird in Mt 28 19. 20 gefunden: *πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.* Allein das Wort leistet nicht den gewünschten Dienst. Dass es auf den jetzigen Kinderkatechumenat angewendet werde, verbietet von vornherein der Ausdruck *τὰ ἔθνη*, da selbst ungetaufte Christenkinder schon durch ihre Geburt von christlichen Eltern nach I. Kor 7 14 *ἅγια* sind, also zu den *ἔθνη* nicht gehören. Aber auch vom Proselytenkatechumenat kann das Wort nicht verstanden werden. Der Auftrag lautet: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη* d. h. *machet zu Jüngern* (*Μαθητής* nicht Lehrling [so Holtzmann], sondern Schüler im Gegensatz zu *Διδάσκαλος*, Anhänger) *alle Nationen*; dies *μαθητεύειν* wird durch *βαπτίζειν* und *διδάσκειν* bewirkt, in dieser Reihenfolge, so dass also das *διδάσκειν* auf das *βαπτίζειν* folgt. Es ist demnach nicht, wie im Katechumenat, von einem Belehren zum Zweck der Taufe die Rede, sondern von

1) Litteratur: G. v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik. I (1863). — Joh. Mayer, Geschichte des Katechumenates und der Katechese in den ersten 6 Jahrhunderten (1868). — H. J. Holtzmann, Die Katechese der alten Kirche (Theologische Abhandlungen Carl v. Weizsäcker gewidmet 1892, S. 59—110).

einem Belehren, dessen Voraussetzung die Taufe ist. Der Gegenstand des Belehrens sind nicht die Ἐντολαί Christi, sondern das τηρεῖν dieser Ἐντολαί, es ist eine Anweisung, die den Getauften zuteil wird, damit sie sich als Jünger Jesu bewähren, die demgemäss nicht die Sache einer engbegrenzten Zeit sein kann, sondern die dauernde Erziehung der Getauften zu christlicher Sittlichkeit bezeichnet. Nicht die Thatsache wird durch das Wort Mt 28 festgestellt, „*dass die christliche Taufe von vornherein organisch verbunden erschien mit einer zu ihrem Empfang qualifizierenden Unterweisung*“ [1]) — denn von der zum Empfang der Taufe qualifizierenden, also dem Taufakt vorhergehenden, Unterweisung sagt diese Stelle nichts —; wohl aber die Thatsache, dass nach dem Taufbefehl Christi zum Jüngerwerden oder Christwerden im vollen Sinne des Wortes weder die Taufe allein, noch die Unterweisung allein genügt, dass vielmehr Taufe und Unterweisung miteinander zu verbinden sind.

Eines positiven Gebotes Christi bedürfen wir nicht für den Katechumenat, da die Natur der Sache, das Wesen des Christentums selbst, insonderheit das Wesen des christlichen Glaubens, mit unabweislicher Dringlichkeit den Proselytenkatechumenat wie den Kinderkatechumenat erheischt. In irgend einer Form hat es daher stets einen Katechumenat in der christlichen Kirche gegeben.

Zur Kenntnis des Proselytenkatechumenats der alten Kirche sind wir nur auf vereinzelte Notizen der kirchlichen Schriftsteller angewiesen; diese berichten die Vorgänge und Einrichtungen zu ihrer Zeit und an ihrem Ort. Wenn irgendwo, so führt hier die Generalisierung in Irrtümer: wir wissen nur, wie es da und dort zu einer gewissen Zeit gehalten wurde, und auf die Darstellung einer allgemeinen und einheitlichen Entwickelung des Katechumenats ist von vornherein zu verzichten.

Justinus Martyr ist der erste, der uns über Katechumenat und Taufe Nachricht giebt.[2]) Apologie I 61 werden die, welche von der Wahrheit der christlichen Lehre sich überzeugt und versprochen haben, demgemäss zu leben, angeleitet, durch Gebet und Fasten Vergebung der Sünden von Gott zu erlangen, und die Gemeinde betet und fastet mit ihnen. Darauf werden sie zur Taufquelle geführt, und die Taufe wird an ihnen *ἐπ᾽ ὀνόματος τοῦ πατρὸς . . . καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου* vollzogen. Nach Kap. 65 wird der Getaufte in die versammelte Gemeinde geführt, die sich mit ihm in Gebeten für die Gemeinde selbst, *ὑπὲρ τοῦ φωτισθέντος* und für alle Menschen an allen Orten vereinigt. Nach dem Gebet folgt das *ἀλλήλους φιλήματι ἀσπάζεσθαι*, die Zurüstung zum Heil. Mahl, das Dankgebet (*Εὐχαριστία*), das mit Amen seitens der Gemeinde beantwortet

1) So H. J. Holtzmann S. 63 mit irrtümlicher Berufung auf A. Krauss: Lehrbuch der praktischen Theologie 2 21.

2) Justin Mart. Apologie I 61. 65 (1 256. 266.).

wird, und die Diakonen teilen Brot und Wein und Wasser der Gemeinde aus.

Es bleibt nach dieser Darstellung ungewiss, von wem der Täufling unterwiesen ist und wem er Bekenntnis und Gelübde ablegt; ungewiss bleibt auch, ob er vor der Taufe dem Gemeindegottesdienst beigewohnt hat. Aus dem Umstand, dass Apol. I 61 auf die Unterweisung unmittelbar die Taufe folgt, Kap. 65 auf die Taufe die Einführung in die Gemeindeversammlung, besonders aber, dass JUSTIN Kap. 67 nur einen Gottesdienst zu kennen scheint, und dieser mit der Abendmahlsfeier ohne Unterbrechung verbunden ist, hat man [1]) den Schluss gezogen, dass die noch nicht Getauften von dem Gottesdienst überhaupt ausgeschlossen gewesen seien. Auch TERTULLIAN hat man zum Beweise herbeigezogen.[2]) Allein TERTULLIAN tadelt nicht, dass die Katechumenen überhaupt in die Kirche kommen, sondern das pariter adire, pariter audire, pariter orare; die würdelose Unordnung tadelt er, die keinen Unterschied zwischen Gläubigen, Katechumenen und Heiden kennt. [3]) Von den anderen öfter angeführten Stellen reden weder Const. ap. 8 33, [4]) noch die Verbote der Klementinischen Rekognitionen und Homilieen von dem Besuch des Gottesdienstes (in dem auch freilich nicht mit den, wohl aber für die Katechumenen gebetet wurde), sondern von Gebets- und Tischgemeinschaft in den Häusern. Aus anderen Stellen der genannten Schriften, [5]) wie aus der gesammten patristischen Litteratur (mit Ausnahme JUSTINS) ist es wohl unzweifelhaft, dass überall die apostolische Übung eines zwiefachen Gottesdienstes zur Predigt und zur Abendmahlsfeier (I. Kor 11 33, 14 26) in den ersten Jahrhunderten bestand; nur der Abendmahlsgottesdienst war ausschliesslich für die Fideles, der Predigtgottesdienst war mehr oder weniger öffentlich, es sei denn, dass akute Verfolgungen die Christen zu besonderer Vorsicht zwangen. Durch die Klementinischen Rekognitionen und Homilieen (entstanden ca. 150—170) wird uns die Zugänglichkeit der Predigt für die Katechumenen ausdrücklich bezeugt.

---

1) Vgl. H. J. HOLTZMANN 77.

2) TERTULLIAN, De praescr. haeret. 41: Non omittam ipsius etiam conversationis haereticae descriptionem, quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate, sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. Inprimis quis catechumenus, quis fidelis, incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant, etiam ethnici, si supervenerint.... Omnes tument, omnes scientiam pollicentur. Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti (p. 578). —

3) H. ACHELIS, Die Canones Hippolyti 1891, S. 196 f.

4) Const. ap. 8 33 (p. 271 lin 13): *πιστὸς μετὰ κατηχουμένου μήτε κατ' οἶκον προσεύχεσθω.*

5) Rec. 3 1. 67. 68; Hom. 3 73 (J. B. COTELERIUS: S. S. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, opera. Ed. altera, ed. J. CLERICUS (1724) 1 493. 537. 656).

Noch deutlicher spricht Origenes sich darüber aus;[1]) ebenso der 10. Canon des Hippolytus (siehe unten). Der abweichende Schein, den der Bericht des Justin erzeugt, hat wohl in dem Charakter der Apologie seinen Grund; es kam dem Verfasser nicht darauf an, Vorschriften für die Katechumenen und eine Darlegung ihres Verhältnisses zu den Fideles zu geben, sondern unwissenden und lästernden Heiden gegenüber die Feierlichkeit, den Ernst, die Reinheit des christlichen Gottesdienstes hervorzuheben.

Nach Tertullian, in dessen Schriften[2]) zuerst der Standesname Catechumeni begegnet, werden diese *Novitioli* und *Catuli infantiae adhuc recentis* genannt; sie sind *audientes*, *auditorum tirocinia*, und es ist keine Andeutung vorhanden, dass sich ihr Audire nicht auf die Verkündigung des Wortes im Gemeindegottesdienst bezieht. Als solche sind sie dem *Perfectus servus Dei*, den *Intincti*, den *Corde loti* entgegengesetzt.[3]) Durch zahlreiche Gebete, durch Fasten, Kasteiungen und Nachtwachen, durch Abrenuntiation und Exorcismus werden sie zur Taufe vorbereitet.[4])

Von Katechumenatsstufen ist bei Tertullian eine sichere Spur nicht zu finden. Als Taufzeiten werden Ostern und Pfingsten genannt.[5]) Aus allen Angaben geht hervor, dass die Katechumenen von der ersten Willenserklärung an zur Gemeinde gerechnet werden und Gegenstand liebender und betender Pflege sind. Eine schwierige Frage ist es, wem die Unterweisung der Katechumenen und ihre Bereitung zur Taufe anvertraut war.

---

1) Origenes Hom. in Jerem. 9 180: *Καὶ τοῖς ἔξω ἀναγινώσκομεν τοὺς λόγους τοῦ θεοῦ προσκαλούμενοι αὐτοὺς ἐπὶ σωτηρίαν, τοὺς λόγους τῆς διαθήκης ταύτης.* — (Migne P. Gr. 13 353.) — In Genes. 10 88: Obsecro vos, qui auditorio verbi semper adsistitis, patienter accipite donec paululum negligentes et desides commoneamus. Statt negligentes wird öfter die LA gentes citiert, die sich jedoch weder in der Ausgabe von Delarue (1733) 2 88, noch in der von C. H. E. Lommatzsch (1838) 8 220, noch bei Migne P. Gr. 12 217 findet.

2) Tertullian, De praescr. haer. 41; De corona 2; Adv. Marc. 5 7 (p. 578. 225. 793.).

3) Tertullian, De Paenit. 6: Quidquid ergo mediocritas nostra ad paenitentiam semel capessendam et perpetuo continendam suggerere conata est, omnes quidem deditos domino spectat, ut omnes salutis in promerendo deo petitores, sed praecipue novitiolis istis imminet, qui cum maxime incipiunt divinis sermonibus aures rigare, quique catuli infantiae adhuc recentis nec perfectis luminibus incerta reptant ... Quid autem te a perfecto servo dei separat? An alius est intinctis Christus, alius audientibus? ... Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus. Haec enim prima audientis intinctio est, metus integer. Exinde, quoad dominum senseris, fides sana, conscientia semel paenitentiam amplexata. Cf. Cap. 7 (p. 360 ff.)

4) Tertullian, De bapt. 20: Ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet, et cum confessione omnium retro delictorum, ut exponant etiam baptismum Joannis (p. 352). De Idolol. 11: Qua constantia [Christianus] exorcizabit alumnos suos, quibus domum suam cellarium praestat? (p. 44).

5) Tertullian, De bapt. 19 (p. 352).

Aus der angeführten Stelle De Idolol. 11 scheint hervorzugehen, dass ein (dazu taugliches) Gemeindeglied (Christianus) mehrere Alumnos zu leiten hatte; noch Const ap. 8 32 [1]) lesen wir: *ὁ διδάσκων εἰ καὶ λαϊκὸς ᾖ, ἔμπειρος δὲ τοῦ λόγου καὶ τὸν τρόπον σεμνός, διδασκέτω.* Der Gedanke liegt nahe, dass der Bürge des Proselyten, der Pate, die Unterweisung unternahm, nachdem der Proselyt vom Bischof als Taufkandidat angenommen war. Bei Tertullian wird ferner ein Doctor in einer Reihe mit Bischof, Diakonus, Witwe, Jungfrau, Märtyrer genannt;[2]) bei Cyprian finden wir Presbyteri doctores, doctores audientium, für die er bei besonderer Gelegenheit einen Lektor ernennt,[3]) und den Presbytern und Diakonen empfiehlt er Wachsamkeit auf die Audientes[4]). Der 10. Canon der Can. Hippolyti überträgt die Unterweisung des Proselyten einem Diakonus.[5]) Es mag überdies der *Ναυστολόγος* in den Klementinen erwähnt werden, der die Passagiere in das Schiff der Kirche, dessen Steuermann Christus ist, aufnimmt.[6])

So ist eine grosse Verschiedenheit der Praxis, die sich eben lokal gebildet hat, zu konstatieren. Ein fest umgrenztes, für sich bestehendes Katechetenamt gab es überhaupt nicht; selbstverständlich wurden die sich meldenden Heiden oder Juden einer sorgfältigen Prüfung seitens der Kirche durch ihre leitenden Organe unterworfen, wovon uns der 10. Can. des Hippolytus ein anschauliches Bild entwirft. Der weitere Unterricht bis zur Taufe wurde tauglichen Personen überlassen, den Paten, bewährten Christen, oder es wurden kirchliche Beamte, die dazu charismatisch ausgerüstet waren, seien es Presbyter oder Diakonen, ausdrücklich dazu bestellt. An anderen Orten wurde dem Proselyten es überlassen, sich die Kenntnis des Christentums aus der öffentlichen Predigt und durch Umgang mit den Christen selbst zu erwerben, bis die Schluss-

---

1) Const. ap. 8 32 (p. 269 lin. 12 f.).

2) Tertullian, De praescr. haer. 3: Quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit . . .? 14: Est utique frater aliqui doctor gratia scientiae donatus (p. 550. 558).

3) Cyprian, Ep. 29 . . . quando aut Saturo die Paschae semel atque iterum lectionem dedimus aut modo cum presbyteris doctoribus lectores diligenter probaremus, Optatum inter lectores doctorum audientium constituimus . . . (p. 548).

4) Cyprian, Ep. 18 2: Audientibus etiam . . . vigilantia vestra non desit. Ep. 8 3: sed et catecumini adprehensi infirmitate decepti esse non debebunt, ut eis subveniatur (p. 524. 488).

5) Canones Hippolyti Can. 10 § 60. 61: Illi, qui ecclesiam frequentant eo consilio, ut inter christianos recipiantur, examinentur omni cum perseverantia, et quam ob causam suum cultum respuant, ne forte intrent illudendi causa. Quodsi vero aliquis in fide vera advenerit, recipiatur cum gaudio interrogeturque de opificio, instruaturque per diaconum discatque in ecclesia renuntiare satanae et pompae eius toti (H. Achelis, Die Can. des Hipp. [1891] S. 76).

6) Epistola Clementis ad Jacobum 14 (cf. Patres apost. ed. J. B. Cotelerius, Ed. altera ed. J. Clericus (Amsterdam 1724) 1 625.

prüfung und die sorgfältige Erforschung seines Glaubens und seines Entschlusses die Zulassung zur Taufe ihm ermöglichte.

§ 194. Fortsetzung. Vom dritten bis fünften Jahrhundert.

Die durchaus flüssige und verschiedenartige Praxis der ersten Jahrhunderte nahm festere Formen an, sobald die Kirche herangewachsen war, obgleich auch da lokale Verschiedenheiten keineswegs ausgeschlossen sind, so dass die Warnung vor Verallgemeinerung einzelner Angaben bestehen bleibt. Besonders schwer entwirrbar sind die Verhältnisse des Katechumenates im Morgenland, vorzugsweise in Alexandria zu der Zeit des Origenes und seiner Nachfolger. Vor allem dürfte darauf zu achten sein, dass die Angaben des Origenes über seine katechetische Thätigkeit wohl zu unterscheiden sind; seine Stellung an der christlichen Hochschule in Alexandria und die Verhältnisse dieser Hochschule sind nicht mit den Verhältnissen des kirchlichen Proselytenkatechumenates zu verwechseln.[1]) Sodann sind bis in die neueste Zeit — der Hauptvertreter des Irrtums ist G. v. Zezschwitz in seinem grossen Werke — die Klassenunterschiede, die wir im Orient bei Gregor Thaumat., Basilius M. u. a. finden, auf Katechumenatsklassen bezogen worden, während sie Bezeichnungen der Bussstationen sind, die im 3. und 4. Jahrhundert vorhanden waren und sich lediglich auf die orientalischen Kirchen beschränkten.[2]) Erklärlich ist der Irrtum einerseits aus dem Umstand, dass nachweisbar seit Tertullian die Behandlung der Katechumenen und der Pönitenten manche Ähnlichkeit aufweist, und dass auf grund davon, dass die orientalischen Büsser (*Ἀκροώμενοι*) mit den occidentalischen Katechumenen (Audientes) denselben Namen führen, bei Rufin und Anderen das Wort *Ἀκροώμενοι* durch Catechumeni irrtümlich wiedergegeben wird. Katechumenatsklassen kennt die alte Kirche überhaupt nicht; die Proselyten, die sich zur Aufnahme in die Kirche meldeten, hiessen Katechumenen, an sie schliesst sich der Stand der Taufkandidaten als zweite Klasse nicht der Katechumenen, sondern der Proselyten an, die nun den Namen *Φωτιζόμενοι*, Competentes, auch schon *Πιστοί*, führen. Die Aufnahme in diesen Stand, der seit dem 3. Jahrhundert nachweisbar ist, geschieht beim Beginn der

1) Vgl. H. J. Holtzmann 80 f.

2) Es sind 1) die *Σύστάντες* (*Συνεστῶτες*, *Συναιτοῦντες*), die im Fall der Selbstanklage zum Gebet zugelassen wurden, 2) die *Ὑποπίπτοντες* (die auf dem Angesicht Liegenden), 3) die *Ἀκροώμενοι*, die nur die Predigt anhören durften, 4) durch Basilius hinzugefügt die *Προσκλαίοντες*, die vor den Kirchthüren weinend die Gläubigen um Erbarmen und Fürbitte anflehten. Fälschlich werden auch die *Χειμαζόμενοι* unter dieser vierten Klasse verstanden; sie sind jedoch nicht Büsser, sondern Energumenen oder Besessene, wie unwidersprechlich aus Const. ap. 8 12 (257 lin. 22 f.) 8 36 (p. 273 lin. 2 f.) und Conc. Ancyr. (314) can. 17 (vgl. Anm. 6 bei Bruns 1 69) hervorgeht. Vgl. Fr. X. Funk: Die Katechumenatsklassen und Bussstationen im christlichen Altertum (Tüb. Quartalschrift 1886, S. 355 f.).

Quadragesimalzeit durch Einschreiben der Namen in die kirchlichen Matrikeln (nomen dare, *ἀπογραφῆναι, ὀνοματογραφηθῆναι*). Der Unterricht wird in dieser Quadragesimalzeit vom Bischof oder einem Presbyter erteilt. Die Zeit des Katechumenates ist sehr verschieden bemessen; das Conc. Eliber. (305) sagt: *intra biennium temporum*,[1]) die Const. ap. 8 31: *ὁ μέλλων κατηχεῖσθαι τρία ἔτη κατηχείσθω . . . ὅτι οὐχ ὁ χρόνος, ἀλλ' ὁ τρόπος κρίνεται*[2]); das Konzil zu Agde (506) schreibt für die Juden nur acht Monate Vorbereitungszeit vor, aber nicht ohne Ausnahme.[3]) Die Taufzeit blieb seit Tertullian vorzugsweise die Vigilien des Osterfestes und des Pfingstfestes; im Orient, aber auch in der fränkischen Kirche, wurde auch das Epiphanien- (bezw. das Weihnachts-) Fest als Taufzeit genommen. Nach Vollzug der Taufe, während der Osterwoche, bis zum Anbruch der Oktave der Ostern, dem Sonntag in albis, an welchem die Neugetauften (Neophyten) noch einmal in ihren weissen Taufgewändern, die hernach in der Sakristei aufbewahrt wurden, in der Gemeinde erschienen, empfingen die Neophyten, wenigstens in der orientalischen Kirche, den s. g. mystagogischen Unterricht, der sie hauptsächlich über die empfangenen Sakramente unterwies. Das vollständigste Bild über den Taufunterricht bieten uns die 23 Katechesen des Cyrill von Jerusalem, die er um das Jahr 348 den Täuflingen gehalten hat.[4]) Die einleitende Prokatechese und die erste Katechese handeln von der Bedeutung der Vorbereitungszeit der *Φωτιζόμενοι*, die zweite von Sünde und Busse, die dritte von der Taufe in ihrer Heilswirkung, die vierte giebt eine vorläufige Auslegung von zehn Dogmen, worunter auch Vorschriften über eheliches und eheloses Leben, über Speisen und Kleidung. Mit der fünften Katechese beginnt ein neuer Abschnitt; die *Φωτιζόμενοι* werden, was sonst nicht nachweisbar ist, *Πιστεύοντες* genannt und über Glauben im subjektiven und objektiven Sinne unterrichtet; die sechste bis siebzehnte Katechese geben eine ausführliche Erklärung des Symbols; die achtzehnte bis zweiundzwanzigste sind an die *Φωτισθέντες* nach der Taufe gerichtet und verbreiten sich über die empfangenen Sakramente, die s. g. mystagogischen Katechesen.

§ 195. Fortsetzung. Vom dritten bis fünften Jahrhundert. Disciplina arcani und Ausbildung des Katechumenates.

Der liebenden Fürsorge, deren sich die Katechumenen seitens der Gemeinde von dem ersten Tage ihres erklärten Willensentschlusses an

1) Conc. Eliber. Can. 42 bei Bruns 2 7.

2) Const. ap. 8 31 (p. 269 lin. 9 f.).

3) Conc. Agath. Can. 34: Judaei quorum perfidia frequenter ad vomitum redit, si ad legem catholicam venire voluerint, octo mensibus inter catechumenos ecclesiae limen introeant, et si pura fide venire noscuntur, tum demum baptismatis gratiam mereantur. Quod si casu aliquo periculum infirmitatis intra praescriptum tempus incurrerint, et desperati fuerint, baptizentur. (Bruns 2 153).

4) Cyrill von Jerusalem, Katechesen in Max. Bibl. Vet. Patrum IV (1677), p. 477 f.

zu erfreuen hatten, und der brüderlichen Gemeinschaft, in die sie, seitdem sie „Christen“ genannt wurden, eingetreten waren, steht in eigentümlicher Weise die strenge religiöse Scheidung gegenüber, die zwischen den Katechumenen und den „Gläubigen“ durchzuführen wenigstens ernstlich versucht wurde. So lesen wir in den Const. ap. 8 33 [1]): *πιστὸς μετὰ κατηχουμένου μήτε κατ᾽ οἶκον προσεύχεσθω· οὐ γὰρ δίκαιον τὸν μεμυημένον μετὰ τοῦ ἀμύητου συμμολύνεσθαι*, eine Vorschrift, gleich auffallend durch ihren Inhalt wie durch ihre Begründung. Aus dem Abendland haben wir dieselbe Vorschrift in dem 20. Canon der Conc. Arausic. I (441): *A fidelium benedictione etiam inter domesticas orationes, in quantum caveri potest, (catechumeni) segregandi informandique sunt ut se revocent, et signandos vel benedicendos semotim offerant.* [2]) Merkwürdigerweise finden wir dieselbe als allgemein bekannt vorausgesetzte Sitte bereits in den Klementinen, sowohl Recogn. 4 37 als Hom. 3 29.[3]) Vielleicht hängt es mit den während der Mahlzeit verrichteten Gebeten zusammen, dass die Trennung der Katechumenen und Gläubigen auch auf die Mahlzeiten ausgedehnt wurde, obgleich sie verpflichtet waren, den Umgang mit Heiden und Sündern zu meiden und den Umgang und die Versammlungen der Christen aufzusuchen.[4]) Namentlich das Gebet des Herrn gilt als ein Vorrecht der Getauften; als *Εὐχὴ πιστῶν*, Oratio fidelium, ist es Kennzeichen der Kinder Gottes und wird selbst vor den Katechumenen bis kurz vor ihrer Taufe geheim gehalten.[5]) Um so mehr verwunderlich, da es jedenfalls seit Cyprians Schrift De dominica oratione in der ganzen Christenheit bekannt war und auch den draussen Stehenden nicht verborgen bleiben konnte. Ebenso wird das Taufsymbol, obgleich dessen weitere Ausführung in der Regula fidei öffentlich verkündet wurde, in seinem Wortlaut bis kurz vor der Taufe geheim gehalten. Und nicht allein das. Aus den mystagogischen Katechesen des Cyrill von Jerusalem erfahren wir, dass die Lehre von den Sakramenten, deren doch die Proselyten am Tage ihrer Taufe teilhaftig geworden waren, erst nach der Taufe den *Φωτισθέντες* enthüllt wurde. Woher diese Verheimlichungen, die doch der Natur der Sache nach ebenso undurchführbar wie zwecklos erscheinen? Wir werden zur Erklärung auf die seit dem Beginn des dritten Jahrhunderts das gesammte geistige Leben je mehr und mehr beherrschende Stimmung hingeführt, die sich in der Sucht nach Ge-

1) Const. ap. 8 33 (p. 271 lin. 13 f.).

2) Bruns 2 125.

3) ed. Cotelerius-Clericus (1724) 1 547. 646 f.

4) Clem. Rec. 7 29. 34; Hom. 1 22. 13 4; Rec. 10 43 (Cotelerius-Clericus 1 563 f. 628. 718. 597.).

5) Const. ap. 3 18; 7 24. 44 (p. 111. 207 f. 227). Bingham 1 39 fügt als Belegstellen hinzu: Chrysostomus hom. 2 in 2 Kor; hom. 10 in Kol; Augustin hom. 29 De verbo Apost.; Enchir. 71; Theodoret Epit. Div. Dogm. 28.

heimnissen und Wundern nicht genug thun kann. Aus dem Orient wandert die Magie durch das ganze Reich; die eleusinischen und orphischen Mysterien gewinnen ungeahnte Verbreitung, und die zeitgenössische Philosophie der Neupythagoräer und Neuplatoniker weiss der krankhaften Sucht den Mantel der Weisheit umzuhängen. Ungewollt vielleicht, vielleicht auch unbewusst, stand die Kirche unter dem Einfluss dieser Strömungen, und die Neophyten aus dem Heidentum sorgten dafür, dass, wie einst die Apologeten aus dem Christentum eine höhere Philosophie gemacht hatten, so der Kultus der Kirche, insonderheit so weit er sich auf die „Mysterien" der Taufe und des Herrnmahles bezog, mit dem Schleier des Geheimnisvollen lockend und reizend umgeben wurde. Unter solchen Auspizien wurde das Gebilde der sogenannten Disciplina arcani geboren.[1]) Den Heiden musste die Eucharistiefeier, vor allem aber die Bussdisziplin, die Meidung alles heidnischen Umgangs seitens der Proselyten, die Überwachung derselben und die an ihnen geübte Erziehung als ein mit ihren Mysterien verwandter Geheimdienst erscheinen. Vollends die Taufe selbst war den Heiden eine Parallele, den Christen der Kultus der Wahrheit gegenüber den Schattenbildern der jüdischen Lustrationen und den Weihen der heidnischen Mysterien. Nennt doch schon Justin M. im Anschluss an Hebr. 6 4 die Taufe den *Φωτισμός*, den Eintritt in die höhere Lichtsphäre, die das Christentum eröffnet.[2]) Die christlichen Agapen und Eucharistiefeiern hatten ihre Analogieen in den Eleusinien und Dionysien, die in den Gaben des Bakchus und der Demeter die Unterpfänder der jährlichen Erneuerung des Naturlebens durch die todüberwindende Gotteskraft feierten. Mysterium war auch dort. Von aussen werden die Thüren bewacht, dass kein Ungläubiger oder Ungetaufter den heiligen Ort betrete und kein Gläubiger ihn vorzeitig verlasse,[3]) während drinnen der Gottesdienst im tiefsten Geheimnis des Sakraments gehalten wird.[4])

Justin M. und Tertullian sind es, die in den heidnischen Mysterien zuerst die dämonischen Zerrbilder der Wahrheit sehen, die der christliche Kultus in der Taufe und im Herrnmahl verkündet; beide

1) Vgl. J. Réville, Die Religion zu Rom unter den Severern. Übersetzt von G. Krüger 1888. — G. Nath. Bonwetsch, Wesen, Entstehung und Fortgang der Arkandisziplin (Ztschr. für hist. Theol. [1873], S. 203—299). — G. Anrich, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum 1894. — H. J. Holtzmann S. 66—76. — Der Name Disciplina arcani stammt von J. Dallaeus (Daillé), der in seiner Schrift De scriptis, quae sub Dionysii Areopagitae et Ignatii Antiocheni nomine circumferuntur (Genevae 1666) 1 142 den Ausdruck zuerst gebraucht (vgl. Bonwetsch 204, Anm. 1).

2) Justin Mart. Apologie I 61 (1 260).

3) Const. ap. 2 57; 8 11 (p. 88. 248).

4) Const. ap. 8 6—15 (p. 239 f.).

sprechen sich offenherzig über den Verlauf der Handlungen aus, aber Tertullian ist es auch, der für Form und Inhalt aller Mysterien den Christen die Fides silentii auferlegt weiss.[1]) Wir verdanken der Abhandlung von N. Bonwetsch die Einsicht, dass. um mit Holtzmann (67) zu reden, die Begriffe und Formen in dem gleichen Masse in der Kirche sich einstellen, wie die Kirche sich hierarchisch organisiert und in dem mystisch-theurgischen Handeln des Priesters das Geheimnis ihrer Kraft findet.[2]) Der Ausgangspunkt ist auch hier Tertullian. Von dem Beginn des dritten Jahrhunderts an mehrt sich Schritt für Schritt der dämonologische und theurgische Apparat; Exorcisationen und Abrenuntiationen, Weihen und geheimnisvolle Zeichen werden gehäuft, bis im vierten und fünften Jahrhundert das Mysteriöse der Taufe und des Abendmahls, sowie der Vorbereitung zu beiden Handlungen seinen Höhepunkt erreicht. Der liturgische Vollzug der beiden Sakramente war es vornehmlich, der, ganz entsprechend den heidnischen Mysterien, mit der Fides silentii belegt und als Arcanum behandelt wurde. Die gesammte Nomenklatur des heidnischen Mysterienwesens wird in den christlichen Sprachgebrauch übernommen; Taufe und Abendmahl sind *Μυσταγωγία*, *Μυστήρια* und *Τελεταί*, die Taufe heisst *Σφραγίς*,[3]) *Φωτισμός*, *Φώτισμα*, die Taufunterweisung *φωτίζειν*,[4]) das *κατηχεῖσθαι* wird zum *μυεῖσθαι*,[5]) die *Κατήχησις* zur *Μύησις*, das Taufwasser ist *Ὕδωρ μυστικόν*, Öl und Salben *Ἔλαιον* und *Χρῖσμα μυστικόν*, die Abendmahlsfeier *μυστικὴ λατρεία*, der Altar *μυστικὴ τράπεζα*, der Kelch *Ποτήριον μυστικόν*, der Wein *Οἶνος μυστικός*, der Genuss *μυστικὴ μετάληψις*, die Konsekration der Abendmahlselemente *Τελείωσις μυστηρίων*, die Einsetzung des Abendmahles *Παράδοσις*, die Erteilung der Taufe *Παράδοσις τοῦ βαπτίσματος*.[6]) Wie die eleusinischen Mysterien mit der Aufforderung an alle Barbaren und Schuldbeladenen, sich zu entfernen, eröffnet wurden, so die heiligen Handlungen der Taufe und

---

1) Tertullian, Ad Nationes 1 7: Ab ipsis enim Christianis non opinor (sc. famam in vulgus et ita in totum orbem dari), cum vel ex forma ac lege omnium mysteriorum silentii fides debeatur (p. 160).

2) N. Bonwetsch a. a. O. 267 f. — Es wird spezifisch geschieden zwischen der Gemeinde und dem Priestertum, ferner zwischen dem Gemeindeopfer und dem Priesteropfer, endlich auch zwischen dem Priester und dem Opfer überhaupt. In diesem gesetzlich-dualistischen Prinzip mussten wir aber . . . das Charakteristische des Mysterienkultus zeigen. Und diese prinzipielle Übereinstimmung ist es, welche mit innerer Notwendigkeit dem christlichen Kultus Mysteriencharakter gab und eine Aneignung der Form der heidnischen Mysterien ermöglichte (S. 271).

3) Vgl. übrigens Rm 4 11 (I. Kor 9 2; II. Tim 2 19; Apc 7 2). — II. Kor 1 22; Eph 1 13; 4 30. Anrich 121. 123 behauptet, die Ausdrücke *σφραγίς*, *σφραγίζειν*, *φωτισμός* seien in der Mysterienterminologie bei Profanschriftstellern nicht nachzuweisen.

4) Vgl. Eph 3 9; II. Tim 1 10; Hebr 6 4; 10 32.

5) Vgl. übrigens Phil 4 12.

6) Anrich 154 f.

des Abendmahls bei den Christen. Der gesammte sakramentale Kultus wurde zu einer höheren Form des heidnischen Mysterienkultus, von dem ihre Taufbewerber und ihre Getauften zu trennen doch die bewusste Aufgabe der Kirche blieb.

Gleichwohl ist es unverkennbar, mit welch heiligem Ernst im vierten und fünften Jahrhundert das Christwerden behandelt wurde. Wer in die Kirche einzutreten wünschte, hatte sich beim Bischof oder seinem Stellvertreter, einem Priester oder einem Diakon, zu melden. Es wurden gesprächsweise die Beweggründe für sein Vorhaben und sein Seelenzustand erforscht, und der Vortrag des bestellten Katecheten legte ihm die neuen Pflichten dar. Wiederholt er seine Absicht, so wurde ihm die Obsignatio crucis an Stirn und Brust zu teil, die Impositio manuum mit Fürbittgebet schloss sich meistens an, im Abendland auch die Datio salis, dies eigentliche Sacramentum catechumenorum. Diese Handlung hiess *Χριστιανοὺς ποιεῖν*, und der Taufbewerber wurde dadurch ein Christ. Nach dem 7. Can. der Synode von Konstantinopel (381)[1] fand auch bereits beim Beginn des Katechumenates eine Exorcisation statt durch dreimaliges Einhauchen ins Gesicht und in die Ohren, eine Prozedur, die sich im Verlauf der Vorbereitung zur Taufe überall wiederholte, teils als Einhauchen seitens des Katecheten (Insufflatio), teils als Aushauchen des Teufels seitens des Proselyten (Exsufflatio).[2] Nachdem kurz vor der Quadragesimalzeit die erneute Willenserklärung des Taufbewerbers durch die Einzeichnung seines Namens zur Taufe, bei welcher Gelegenheit oft ein neuer Name dem Bewerber beigelegt wurde, und durch Einschreiben seines Namens in die kirchliche Matrikel besiegelt war, begannen die unablässigen Exercitien in Fasten, Nachtwachen, Gebeten, Sündenbekenntnissen, Abrenuntiationen, Exorcismen, Gewissensprüfungen, Fürbitten der Gemeinde, alles umhüllt von Verschwiegenheit und Heimlichkeit, aber alles auch Angelegenheit der ganzen Gemeinde, um so mehr, als die Quadragesimalzeit die Fasten- und Busszeit der Gemeinde

1) Bruns 1 20.

2) Über den Hergang bei der Exorcisation vgl. Anrich 200 f.: „Der Priester löst den Gürtel des Taufkandidaten, zieht ihm Kleider und Schuhe aus und stellt ihn, nur mit dem Chiton bekleidet, ungegürtet, blossen Hauptes und unbeschuht gen Osten hin (J. Goar, Euchologion sive Rituale Graecorum (1730), p. 274). Chrysostomus sagt in einer Homilie den Teilnehmern am Taufunterricht: „Weshalb überliefern wir euch nach dem von uns erteilten Unterricht, nachdem wir euch Schuhwerk und Kleider haben ausziehen lassen, nackt und unbeschuht, allein mit dem kleinen Chiton bekleidet, den Beschwörungen der Exorcisten?“ (Chrysostomus, Ad illum. cat. 1 2 [Migne P. Gr. 49 225]). — In Afrika ist bei der Exorcisation erforderlich Beugung des Nackens, Barfüssigkeit und das Stehen auf einem Cilicium (härenes Bussgewand), in Jerusalem Verhüllung des Antlitzes. Alle namhaft gemachten Punkte, auch das dreimalige Anhauchen, haben ihre Parallele in der heidnischen Kathartik, den dionysisch-orphischen Winkelmysterien und in den athenischen Thermophorien.“ Vgl. auch Vergil Aen. 3 405 und Ovid Metam. 1 220.

war. Abendländisch ist nach der letzten grossen Exorcisation vor der Salbung mit exorcistischem Öl das Berühren von Ohren und Nase des Täuflings mit Speichel unter der Formel: *Effeta* (Mc 7,34), *quod est adaperire, in odorem suavitatis; tu autem effugare, diabole, adpropinquavit enim iudicium Dei.*[1]) Eigentümlich ist während der Vorbereitungszeit eine grössere Anzahl von s. g. Scrutinien, d. h. vielleicht verschärfte Gewissensprüfungen, vielleicht exorcismusartige Experimente. Zur mündlichen Unterweisung durch den Bischof oder dessen Stellvertreter versammeln sich die Taufbewerber in der Kirche oder nach dem Gemeindegottesdienst in einer Nebenkapelle; je länger desto mehr nahm besonders im Morgenlande der Unterricht eine rein dogmatische Färbung an. In die Mitte der Fastenzeit fällt die Abrenuntiatio Diaboli (*Ἀποταγὴ τοῦ διαβόλου*), lokal verschieden hinsichtlich des Termins die Traditio (des Wortlauts) symboli und der Oratio dominica, während die Redditio symboli, in der jeder Täufling das auswendig gelernte Symbol herzusagen hatte, mit der Professio Christi (*Συνταγὴ τοῦ Χριστοῦ*) am Palmsonntag oder Gründonnerstag, Karfreitag, Grossen Sabbath (so in Jerusalem im Anschluss an die Taufhandlung) zusammen fiel. Die dreimalige Interrogatio de fide, eine verkürzte Wiederholung der Redditio symboli, fand bei der Taufe selbst statt, mitunter im Taufbecken und mit sofortigem dreimaligen Untertauchen verbunden. Der dem Taufbad Entstiegene betet zum ersten Male das Herrngebet und empfängt durch die Unctio die Confirmatio.[2]) In unmittelbarem Anschluss an die Taufe wurde von der gesammten Gemeinde das Heilige Abendmahl gefeiert, bei dem wiederum das Herrngebet — daher die geistliche Deutung der vierten Bitte[3]) — besonders feierlich hervortrat. Im Orient fand mit der Bekleidung mit weissen Gewändern eine Bekränzung oder auch die Anlegung einer Stirnbinde statt; allgemein verbreitet war die Sitte, dass die Neugetauften eine brennende Kerze oder Fackel in der Hand trugen, zumal wenn sie in Prozession — *Φωταγωγία, Λαμπαδηφορία* —

1) Anrich 210 f.

2) Während die Taufe Reinigung und Vergebung der Sünden bringt, bedeutet die Unctio die spezifische Mitteilung des heiligen Geistes an den Täufling. Während aber der Orient auf die Unctio das Hauptgewicht legt, behält im Occident die Handauflegung eine hervorragende Bedeutung. Die Salbung vor der Taufe scheint ursprünglich orientalische, die nach der Taufe occidentalische Observanz gewesen zu sein; bis später durch gegenseitige Entlehnung eine doppelte Salbung aufkam, die erste durch das Oleum exorcismi, die zweite durch das *Χρῖσμα ἐπουράνιον* (vgl. Anrich 206 f.).

3) Vgl. die Erklärung der vierten Bitte noch in Christoph Hegendorff: Die zehen gepot, der glaub, vnd das Vater vnser, für die kinder, kürtzlich ausgelegt (1526): „Vnser teglich brod, das brod der Evangelischen lere, das brod des leibs Christi, gib vns ..... erquicke vns auch teglich mit dem aller reynesten worte deines Evangely, mit dem brodt des leibs Christi.“ (G. Kawerau: Zwei älteste Katechismen [1891], S. 58.)

in die Kirche einzogen, wo die Gemeinde ihrer harrte.[1]) Bei Tertullian und Clemens Alex., später nur im Abendland, begegnen wir endlich dem Gebrauch, den Neophyten eine Mischung von Milch und Honig, lactis et mellis concordantiam, zu reichen, vielleicht ursprünglich Ersatz für den vorenthaltenen Wein des Heiligen Abendmahls, gedeutet als Symbol des Eintritts durch die Taufe in das „Heilige Land".[2]) Bis zur Oktave der Ostern, der Dominica in albis, trugen die Neugetauften — Infantes, *Φωτισθέντες, Νεόφυτοι* — unausgesetzt ihre weissen Taufgewänder; in diese Woche fällt, wenigstens im Morgenland, ihre Unterweisung durch den Bischof oder einen Priester in den s. g. mystagogischen Katechesen. —

Für den gesammten Katechumenat aller Zeiten wertvoll sind zwei charakteristische Züge des altchristlichen Proselyten-Katechumenats: 1. die Gebetserziehung, welche den Taufkandidaten von ihrer ersten Willigkeitserklärung an seitens der Christengemeinde zuteil wurde. Die ganze Gemeinde nahm in allen ihren Gottesdiensten betendes Interesse an ihrem Nachwuchs, an ihrer Zukunft; und die Katechumenen wussten sich auf Schritt und Trittt getragen und umgeben von den Gebeten der Gemeinde. 2. Unter allen Verhältnissen wurde darauf gesehen, dass der Eintritt ins Christentum auf völlig freier Willensentscheidung des Adepten beruhte. In freiem Willensentschluss hatte der Heide oder Jude sich zu melden, und nur nach Kundgebung eines Willensentschlusses und Wunsches konnte er in den Katechumenat und unter die Kompetenten aufgenommen und zur Taufe zugelassen werden. Beides ist in unserer heutigen Kinder-Katechumenatspraxis zu ihrer tiefen Schädigung uns abhanden gekommen.

§ 196. Der Kinderkatechumenat des Mittelalters. Taufe und kirchliche Erziehung. Das Pateninstitut.

Neben der Proselytentaufe finden wir in der alten Kirche schon sehr früh die Kindertaufe. Zwar nicht in der apostolischen Zeit; denn die Berichte, dass ganze Familien durch die Taufe in die Gemeinde Christi eingetreten seien (Act 10_{44-48}; $16_{15.30-34}$; 18_{8}; I. Kor 1_{16}), schweigen darüber, ob auch Kinder in jüngerem Alter unter ihnen gewesen sind. Dagegen den geschichtlichen Ausgangspunkt der Kindertaufe dürfen wir, abgesehen von Mc 10_{13-16}, welche Stelle zum dogmatischen Beweise für die Kindertaufe von Tertullians Zeiten an verwendet wird, in der Anschauung finden, dass Kinder kraft ihrer Geburt, ob auch nur in halbchristlicher Ehe, bereits dem Herrn zugehörig seien, wie Paulus I. Kor 7_{14} davon redet. Allerdings könnte aus dieser urevangelischen An-

1) Nach Anrich 214 f. war Bekränzung und Fackeltragen allgemeiner Gebrauch auch bei der heidnischen Mysterienfeier.

2) Anrich 216 f.

schauung auch die Entbehrlichkeit der Taufe der Christenkinder erschlossen werden, und wir wissen nicht, ob und wann diese Folgerung praktisch geworden ist. Gewiss ist, dass bereits im 2. Jahrhundert die andere Folgerung sich geltend machte, dass den Kindern, welche dem Herrn angehören, auch die Taufe nicht verweigert werden dürfe, damit die Segnungen der Gemeinde Christi, die ihnen durch das christliche Elternhaus zu teil werden, nicht zufällig und willkürlich erscheinen, sondern als vom Herrn gewollt. Als ältestes Zeugnis der Kindertaufe wird mit Recht Irenaeus II, 22₄ (ed. Stieren I, 358) angesehen: *omnes enim venit per semetipsum salvare; omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes et parvulos et pueros et juvenes et seniores.* Zwar nicht von der Taufe, sondern von der Regeneratio (renasci) redet Irenaeus; allein wenn er I, 21₁ (p. 224) *τὸ βάπτισμα εἰς θεὸν ἀναγέννησις* und III, 17₁ (p. 514) den Taufbefehl Christi die *Potestas regenerationis in Deum* nennt, so ist der Zweifel ausgeschlossen, ob auch II, 22₄ unter der Regeneratio die Taufe der Infantes und Parvuli zu verstehen sei.[1]) Dass zu den Zeiten Tertullians und Origenes' die Kindertaufe bereits als Grundsatz feststand und als apostolische Tradition angesehen wurde, ist aus den Belegen, die Höfling I, 105—115 zusammengestellt hat, unzweifelhaft. Sehr wichtig ist die Nachricht des Cyprian Ep. 64₂,[2]) dass auf dem Konzil zu Carthago (252) die Frage ventiliert wurde, ob die Christenkinder bereits am 2. oder 3. Tage nach der Geburt, oder nach Analogie der jüdischen Beschneidung erst am 8. Tage, getauft werden sollten; die Synode entschied sich mit grosser Stimmenmehrheit für den 2. oder 3. Tag; das Conc. Carth. vom Jahre 419[3]) bestimmt demgemäss Can. 110: *ut quicumque parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat . . . anathema sit.* Als Ende des 7. Jahrhunderts (693) auf dem 16. Conc. Tolet.[4]) die Kindertaufe zur unbedingten Pflicht gemacht wurde, war als längste Frist das Alter von einem Monat festgesetzt, während die Synode von Paderborn 785 diese Frist auf ein Jahr feststellte; denn die alte Praxis der Proselytentaufe war so mächtig, dass das 17. Conc. Tolet. can. 2 v. J. 694[5]) den Brauch noch kennt, die Taufkapellen vor Ostern und Pfingsten auf Monate zu verschliessen oder die Taufsteine zu versiegeln, damit die öffentlichen Taufzeiten würdig eingehalten werden könnten.[6]) Allgemein durchgeführt scheint die Kindertaufe erst im 5. oder 6. Jahrhundert zu sein.

Durch die Einführung der Kindertaufe war selbstverständlich der

1) Vgl. auch Feuardentius, Annot. in Iren. II 22 bei Stieren II 800.
2) Cyprian, Ep. 64 2 (p. 718).
3) Bruns 1 188.
4) Bruns 1 361—381.
5) Bruns 1 385.
6) G. v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik 1 313. 314.

Katechumenat ein anderer geworden: während bei der Proselytentaufe diese selbst das Ziel des Katechumenats war und mit der Taufe die Firmung und mit der Firmung das Hl. Abendmahl gereicht wurde, war bei der Kindertaufe diese der Ausgangspunkt des Katechumenats; sowohl Unterweisung im Christentum (Lehrkatechumenat), als Erziehung zur christlichen Sittlichkeit (kirchliche Pädagogie) musste der Taufe folgen. Allein bis Gregor dem Gr., ja bis Karl dem Gr., erfahren wir nichts über den Kinderkatechumenat. Die Pflicht, für die getauften Christenkinder katechetisch zu sorgen, scheint der Kirche wenig zum Bewusstsein gekommen zu sein, weil der Proselytenkatechumenat auch für die Kindertaufe bestimmend war; auch bei dieser wird die Taufe selbst nicht etwa als Ausgangspunkt des Katechumenats, sondern als sein Ziel festgehalten. Noch in den Kapitularien Karls des Gr. finden wir die ungetauften Christenkinder als solche mit dem Namen Catechumeni bezeichnet; also mit der Taufe hörte der Katechumenat auf. Wie mit der Proselytentaufe die Confirmatio verbunden wurde, so auch mit der Kindertaufe. Zwar fielen Taufe und Confirmatio bei der Aufnahme von Ketzern in die Kirche seit Cyprian auseinander; nur diese, nicht jene, wurde an den getauften Ketzern vollzogen; aber auf die Kindertaufe hatte die Trennung keinen Einfluss. Zwar wurde die Confirmatio früh schon dem Bischof vorbehalten.[1]) während die Taufe auch vom niederen Klerus vollzogen werden konnte; aber es war nur zufällig, wenn nämlich ein Bischof nicht zur Stelle war, dass bei Kindern Taufe und Confirmatio zeitlich auseinanderfiel. Erst die Synode von Lyon (1274) und bestätigend die von Florenz (1439) setzten die Confirmatio als 2. Sakrament fest, das nicht vor dem 7. Lebensjahre an getauften Christenkindern vollzogen werden dürfe. Wie den Proselyten nach ihrer Taufe inmitten der Gemeinde das Hl. Abendmahl gereicht wurde, so ist die Kinderkommunion allgemeine Sitte: schon von Cyprian[2]) ist sie bezeugt und schwerlich jüngeren Alters als die Kindertaufe selbst. In der morgenländischen Kirche hat sie sich bis heute erhalten. Allein auch die abendländische Kirche hat sie lange Zeit geübt. Innocenz I. (402—417) und Gelasius I. (492—496) erklärten den Empfang der Kommunion seitens kleiner Kinder (Parvuli) für so unentbehrlich, dass sie die Kinder, welche vor Empfang derselben starben, geradezu der Hölle zuwiesen.[3]) In dem Abendmahlsstreit setzt Paschasius Radbertus (cr. 770—840) die Notwendigkeit der Kinderkommunion voraus. Erst auf den Synoden von Paris (1196), Trier

1) Conc. Eliber. (305) can. 77 (Bruns 2 12); schon hier der Ausdruck: episcopus eos per benedictionem perficere debebit.

2) Cyprian, Testim. 3 25; De lapsis 25 (p. 140. 255).

3) J. v. Döllinger, Das Papsttum. Neubearbeitung von Janus „Der Papst und das Concil", im Auftrage des inzwischen heimgegangenen Verfassers von J. Friedrich (1892), S. 208. 493 f.

(1227)[1]) und Bordeaux (1255) geschahen die ersten Schritte zur Beseitigung der Kinderkommunion, die jedoch erst durch das Konzil von Trient definitiv abgeschafft wurde.[2])

Mit der Kindertaufe stand so ziemlich von vornherein das Pateninstitut (Pate = Pater spiritualis) in Verbindung, dessen kirchliche Namen Sponsores, Susceptores, Fideiussores wir bereits bei Tertullian finden. Nach Tertullian, der übrigens als Montanist mit der Kindertaufe auch das Pateninstitut verwirft, haben die Paten bekennend für den Täufling einzutreten und in des Täuflings Namen das Taufgelübde abzulegen.[3]) Bei Proselytentaufen sind die Paten Bürgen für die Lauterkeit des Täuflings, und es lag in der Natur der Sache, dass vorzugsweise Diakonen bezw. Diakonissen die Proselyten zur Taufe führten.[4]) Nach Augustin wurde die Patenschaft bei Kindertaufen häufig, vielleicht regelmässig, von den Eltern übernommen, und andere Personen scheinen erst, wenn die Eltern versagten, eingetreten zu sein; Augustin spricht auch von Herren, die ihre Sklaven, von gottgeweihten Jungfrauen, die ausgesetzte Kinder zur Taufe brachten.[5])

Höhere Bedeutung empfängt das Pateninstitut vom 8. und 9. Jahrh. an; die Paten werden nicht nur das Mittelglied zwischen Haus und Kirche, sie haben, zuerst in Gemeinschaft mit den Eltern, sehr bald allein die Verantwortung für die kirchliche Erziehung ihrer Patenkinder zu tragen.[6]) Diese Erziehung ist recht eigentlich die Tauferziehung; sie wird abgeleitet ausschliesslich von der Taufe und von der durch die Taufe geknüpften geistlichen Verwandtschaft, ganz abgesehen von irgend welcher anderen Beziehung des Paten zum Täufling. In den Kapitularien der fränkischen Könige, in der von W. Grimm 1848 herausgegebenen Exhortatio ad plebem christianam aus dem 9. Jahrh. werden ihnen die Pflichten der Tauferziehung eingeschärft; sie erstrecken sich

1) K. J. Hefele, Conciliengeschichte 5^2 947.

2) Conc. Trid. Sess. 21 can. 4: Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse eucharistiae communionem, anathema sit. Vgl. jedoch Cap. 4: Neque ideo tamen damnanda est antiquitas, si eum morem in quibusdam locis aliquando servavit.

3) Tertullian, De bapt. 18: Itaque pro cuiusque personae condicione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos. Quid enim necesse, si non tam necesse est, sponsores etiam periculo ingeri, qui et ipsi per mortalitatem destituere promissiones suas possunt et proventu malae indolis falli? (p. 351 f.)

4) Const. ap. 3 16 (p. 110 f.). — Augustin, De bapt. c. Donat. IV 24 31 (Migne P. L. 43 174 f.).

5) Augustin, Ep. 98 6 (ad Bonifatium) bei Migne P. L. 33 362.

6) Konzil zu Mainz (813) c. 47 und Capitul. Caroli M. lib. 2 cap. 49: ut parentes filios suos et patrini eos, quos de fonte suscipiunt, erudire summopere studeant; illi, quia eos genuerunt et eis a Domino dati sunt, et isti, quia pro eis fideiussores exstiterunt, (Hartzheim 2 482).

allerdings nur auf das Einprägen des Credo und des Paternoster, aber „*bis dass jeglicher denselben Glauben seinen Taufpaten verstehen lehrt, den er aus der Taufe gehoben hat, ist er schuldig wider Gott seines Versprechens, und der seinen Taufpaten vernachlässigt, der muss am Tage des Gerichts Rechenschaft geben*“.[1]) Dem entsprechend ist das Bekenntnis in der Beichte, die Patenpflicht an den Patenkindern nicht erfüllt zu haben, ständig in den Beichtformeln der zweiten Hälfte des Mittelalters bis ins 16. Jahrhundert.

Die Kirche selbst that wenig, den Paten die Verantwortung leicht zu machen. Zwar einem Karl dem Gr. lag die Predigt in der Muttersprache und der Religionsunterricht am Herzen. In den Capitularien ergehen Vorschriften an die Eltern, ihre Kinder in die Klosterschulen, in die nebst den Oblati auch andere Kinder Zutritt hatten, und zum Pfarrer zu schicken, damit sie den Glauben und das Vaterunser lernen. Allein nach Karls Tode verfallen seine Einrichtungen. In den zahlreichen Synoden besonders des 13. und 14. Jahrhunderts finden sich bis zur Ermüdung zahlreiche Beschlüsse gegen das Konkubinenunwesen der Kleriker, gegen Beeinträchtigungen des Kirchengutes u. dgl., aber kaum ein Wort über die Pflicht der Kirche hinsichtlich des Kinderkatechumenats. Im 13. Jahrhundert erinnert sich die Kirche wieder etwas lebhafter an ihre getauften Kinder. Thomas von Aquin unterscheidet eine vierfache *Instructio*: *una conversiva ad fidem, quam Dionysius tribuit episcopo, et potest competere cuilibet praedicatori, vel etiam cuilibet fideli. Secunda est instructio, qua quis eruditur de fidei rudimentis, et qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum, et haec pertinet secundario quidem ad ministros, principaliter autem ad sacerdotes. Tertia est instructio de conversatione christianae vitae, et haec pertinet ad patrinos. Quarta est instructio de profundis mysteriis fidei et perfectione christianae vitae, et haec ex officio pertinet ad episcopos.*[2]) Aus dem Ausgang des 13. Jahrhunderts liegen drei Synodalbeschlüsse vor, welche die Unterweisung der Erwachsenen, des Volkes, in den katechetischen Hauptstücken einschärfen,[3]) und dadurch wurden die Paten einigermassen

1) W. Grimm: Exhortatio ad plebem christianam. In den philol. und histor. Abhandlungen der kgl. Akademie der Wissenschaften in Berlin. Aus dem Jahre 1846 (Berlin 1848, S. 425 f.) Das Schriftstück ist zweisprachig: lateinischer Grundtext, althochdeutsche Übersetzung. Der auf die Patenpflicht bezügliche Satz lautet: „Ideoque nosse debetis, filioli mei, quando nec unusquisque vestrum eandem fidem filiolum suum ad intellegendum docuerit, quem de baptismo exciperit. Reus est fidei sponsionis, et qui hunc filiolum suum neglexerit, in die iudicii rationem redditurus erit. Nunc igitur omnis, qui christianus esse voluerit, hanc fidem et orationem Dominicam omni festinatione studeat didicere et eos, quod (sic!) de fonte exceperit, edocere, ne ante tribunal christi cogatur rationem exsolvere, quia dei jussio est et salus nostra et dominationis nostrae mandatum.“ (S. 497 f.)

2) Thomas Aquin., Summa theol. III qu. 71 art. 4 (6 628).

3) K. F. Hefele, Conciliengeschichte 6^2 182 f. 220. 260.

in stand gesetzt, ihren Pflichten nachzukommen. Die Synode von Aurillac (1278) bestimmt, die Priester sollten das Volk fleissig zum Beten des Vaterunsers, des Glaubens und der Salutatio B. M. V. anhalten; die Synode von Lambeth (1281), alle Vierteljahre einmal solle der Leutpriester dem Volk die 14 Artikel des Glaubens,[1]) die 10 Gebote des Dekalogs, die 2 Gebote der Liebe, die 7 Werke der Barmherzigkeit, die 7 Todsünden,[2]) die 7 Haupttugenden und die 7 Sakramente einfach auseinandersetzen; die Provinzial-Synode von Drontheim (1290), die Seelsorgepriester sollten an allen Sonntagen in ihren Kirchen predigen, und zwar über die Glaubensartikel, die Taufe und speziell über Spendung der Nottaufe, sowie zeitigen Empfang der Firmung. Ebenso sollen sie die Pfarrkinder unterrichten über das Credo, das Paternoster und Ave Maria und sich über die Kenntnis dieser Stücke, namentlich im Beichtstuhl, vergewissern. Aus dem 14. Jahrhundert liegt ein Katechismus (für Erwachsene) der Synode von Lavaux (Concilium Vausense 1368) vor. Ausser der Rezitation der Katechismusstücke beim Confiteor und nach der Predigt sollen die Rectores ecclesiae ihren Parochianen und Untergebenen an Sonn- und Feiertagen abwechselnd verschiedene Stücke der Glaubensartikel, der 10 Gebote, der 7 Hauptsünden und anderer notwendigen Dinge vorsagen und sie darüber belehren. Zu dem Zweck giebt die Synode den Pfarrern eine Dicendorum forma et regula in die Hand, die nach Thomas von Aquin in drei Teile sich gliedert: 1) quid sit credendum, 2) quid sit exspectandum (Tugenden und Laster, Lohn und Strafe), 3) quid sit diligendum (10 Gebote).[3])

Mehr leisteten in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters einerseits die Zünfte, anderseits die Stadtschulen. Die Zünfte liessen es sich fast durchweg angelegen sein, für die sittliche Zucht und die religiöse Unterweisung ihrer Lehrjungen zu sorgen, und den Stadtschulen, gerade weil sie im Gegensatz zu kirchlichen Einrichtungen ins Leben getreten waren, blieb es meist eine Ehrensache, eine gewisse religiöse Bildung den Schülern zu vermitteln. Joh. Mathesius berichtet in seiner 6. Lutherpredigt: *„Denn Eltern und Schulmeister lehreten ihre Kinder die zehn Gebot, Glauben und Vater Unser, wie ich diese Stück in meiner Kindheit in Schulen gelernet und nach alter Schüler-Weise andern Kindern offt fürgesprochen“*.[4])

1) d. h. die 12 Artikel des Apostolicums und 2 Artikel von der Trinität und den Sakramenten.

2) Zuerst vom Archidiakon Evagrius von Constantinopel 385 aufgestellt: Superbia, invidia, ira, acidia, gula, avaritia, luxuria.

3) Der Katholik (1889) 2 619 f.

4) Langemack, Historia catechetica (1729) 1 423.

§ 197. Fortsetzung. Beichte und kirchlicher Unterricht. Das Katechumenatsziel.

In dem letzten Drittel des Mittelalters tritt eine kirchliche Einrichtung auf, die für die Pädagogik des Kinder-Katechumenats von einschneidender Bedeutung werden sollte: es ist die Beichte und ihre Anwendung auf die junge Kinderschar. Ein kirchliches Institut der Privatbeichte findet sich im Abendland nicht bis ins 5. Jahrhundert. Augustin ist der erste, der, um die Einmaligkeit der öffentlichen Busse für öffentliche Sünden konsequent festzuhalten, den Rückfälligen auch für solche Sünden, die grundsätzlich der öffentlichen Busse verfielen, den Weg der Privatbeichte weist.[1] Leo der Gr.[2] benutzt die Zurückweisung der in manchen Gegenden Italiens herrschenden Sitte, dass der Priester die ihm privatim gebeichteten Sünden öffentlich der Gemeinde verkündete, zur Einschärfung des Grundsatzes Augustins: *Ipsa corripienda secretius, quae peccantur secretius.* Diese Ansätze bildeten sich vom 6. und 7. Jahrhundert an zur beherrschenden Praxis aus, als die Massentaufen ganze Völker der christlichen Kirche zuführten. Die Kirche war in die Notwendigkeit versetzt, die Getauften sämmtlich einer eindringenden Busszucht zu unterwerfen, und die regelmässige Beichte vor dem Priester zu einem unabänderlichen Gesetz für Alle zu erheben. Es ist hier nicht näher zu erörtern, wie nach und nach die Beichte vor dem Heil. Abendmahl, dessen häufiger Empfang entschiedenste Forderung wurde, von der Busse unterschieden wurde; auf jene folgt die Absolution, auf diese, unabhängig von jener, die Rekonziliation mit der Kirche. In der Ohrenbeichte, die sich bereits bei Alcuin ausgebildet findet, obgleich sie erst im 4. Laterankonzil (1215) allgemeines kirchliches Gesetz wurde,[3] hat der Priester über die Todsünden zu belehren und sich nach Kenntnis des Credo und des Paternoster zu erkundigen. In der Beichte werden diese Stücke aufgesagt. Wissen die Beichtenden sie nicht, so werden sie ihnen zum Lernen aufgegeben: ohne ihre Kenntnis findet keine Absolution statt.

An das Beichtinstitut knüpfte der Kinderkatechumenat an. In der Beichte kam es zum Austrag, ob und in wie weit die Paten ihrer Pflicht nachgekommen waren; was sie versäumt hatten, wurde nachgeholt. Und nicht nur das. In der Beichte selbst wird ein weiterer Unterricht erteilt. Ausser den Todsünden, über die schon Alcuin Unterweisung forderte, wird seit dem 13. Jahrhundert der Unterricht über den Dekalog, später auch über das Ave Maria getrieben. Dass man

1) G. v. Zezschwitz a. a. O. 1 470 f.

2) Leo I, Ep. 168 2 (Migne P. L. 54 1210 f.).

3) Decreta capit. 21: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti (Mansi 22 1007 f.).

sich in der Praxis mit minimalen Kenntnissen begnügte, geht schon daraus hervor, dass bereits das siebente Lebensjahr als beichtfähig gilt und das vierzehnte Lebensjahr als äusserster Termin der ersten Beichte angesetzt wird. Die Beichtbücher verraten mit ihren kindlichen und kindischen Fragen, dass der Priester es eben mit kleinen Kindern zu thun hat.[1]) Dies rechtfertigt zwar nicht, aber es entschuldigt die mechanische Art der Unterweisung, wie sie im 15. Jahrh. in den Versus memoriales über die 5 Sinne, die 7 Todsünden, die 6 Werke der Barmherzigkeit, die 7 Sakramente, die 7 Gaben des Hl. Geistes, die 8 Seligkeiten, die 9 fremden Sünden, die Sünden wider den Hl. Geist, die himmelschreienden Sünden, die 10 Gebote uns überliefert sind.[2]) Nach anderer Seite hin ist die Thatsache charakteristisch, dass selbst der edle Gerson in seinem Tractatus de parvulis trahendis ad Christum als Hauptmittel der Erziehung die Ohrenbeichte ansieht; betrübend zu sehen ist die Art und Weise, wie er durch raffinierte Fragen die Kleinen besonders in die Geheimnisse der Geschlechtssünden einweiht.[3])

Eine wichtige Frage bleibt es nun, was im Mittelalter und auch in der heutigen römischen Kirche als Katechumenatsziel anzusehen sei. Der Katholik J. B. Hirscher ist es, der die Firmung als das Ziel des Katechumenats angesehen wissen wollte.[4]) Die Firmung empfiehlt sich durch ihre Wirkung, die nach dem Cat. Rom. II 3 19 darin besteht, *quod baptismi gratiam perficit.* Nach Thomas von Aquin[5]) geschieht in der Taufe die Generatio des Christen, *per confirmationem promovetur homo spiritualiter in aetatem perfectam*; der Getaufte ist Membrum Christi, der Gefirmte adscriptus militiae christianae und eingegliedert in den Organismus, aufgenommen in die Einheit der Kirche Christi. Daher

1) G. v. Zezschwitz a. a. O. 1 511.

2) J. Geffcken, Der Bildercatechismus des 15. Jahrh. (1855), S. 195 f.

3) Analyse des Buches bei J. Geffcken a. a. O. S. 37. Es ist eine Verteidigungsschrift, dass er durch Beichthören sich der jungen Studenten annehme. C. Schmidt Art. Gerson in RE² 5 140 (1879) meint, um der „Parvuli" willen die Abfassung in die Jahre 1419—1429 verlegen zu müssen, da Gerson zu Lyon im St. Paulskloster kleine Kinder zur Unterweisung im Christentum um sich sammelte und sie täglich in die Messe führte. J. B. Schwab, Joh. Gerson (1858), S. 691 f. lässt die Schrift von Gerson als Kanzler der Pariser Universität in den Jahren 1409 bis 1412 in Paris geschrieben sein; die Parvuli seien s. g. Studenten, aber kleine Knaben. Dass die Universität auch Knaben in sehr jugendlichem Lebensalter als Studenten aufnahm, zeigt K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung von Anfang an bis auf unsere Zeit II 1 (1892): Die Universitäten im Mittelalter von Prof. Dr. O. Kaemmel, S. 334—548. Petrus Ramus teilt in seiner Schrift: Pro philosophica Parisiensis Academiae disciplina (1550) mit, dass Schüler vom siebenten Lebensjahre an aufgenommen wurden (K. A. Schmid a. a. O. III 1 [1892] S. 115).

4) J. B. Hirscher, Katechetik³ (1834), S. 570 f.

5) Thomas Aquin., Summa Theol. III qu. 72 art. 6 u. 8 f. (7 9 f.).

kann die Firmung auch nur vom Bischof geschehen, dem die Vollendung des geistlichen Gebäudes befohlen ist. Allein den hohen Worten stehen sehr abschwächende Thatsachen gegenüber, die eine Verwertung der Firmung als Katechumenatsziel unmöglich machen. Nach dem Cat. Rom. II 3 17 wird es nur empfohlen, bis zum siebenten Lebensjahre mit der Firmung zu warten; es wird dagegen ausdrücklich gelehrt: *omnibus post baptismum confirmationis sacramentum posse administrari.* Da überdies die Firmung nur von dem Bischof vollzogen werden kann, so sind die Altersverhältnisse so sehr von dem zufälligen Kommen des Bischofs abhängig, dass ein fixierter Abschluss des Katechumenats durch die Firmung unmöglich ist. Damit hängt zusammen, dass eine katechetische Vorbereitung zu diesem Sakrament nicht stattfinden kann; nur die Memorie des Bekenntnisses hat wo möglich zu irgend einer Zeit vorauszugehen. Da die Forderung Hirschers somit nur durch eingreifende Änderung der römischen Lehre und Praxis ermöglicht war, so witterte die römische Kirche verderbliche Reformationsgelüste, und Hirscher wurde zum Widerruf genötigt. In der römischen Praxis ist, auch ohne Nachahmung protestantischen Vorganges, der erste Abendmahlsempfang Katechumenatsziel, zugleich der Abschluss der zweiten Unterrichtsstufe nach der ersten des Beichtunterrichtes; G. M. Wittmann, der edle Bischof von Regensburg, hat in seinem Confessarius diese Praxis zu begründen versucht und ein Formular „*der Erneuerung des Taufbundes bei der ersten Kommunion der Kinder*“ aufgestellt. Allein da das römisch-katholische Kind Abendmahlsgenosse sein kann, bevor es gefirmt ist, also ohne Bekenntnis und ohne Gelübde, ohne dass seine Taufe vollendet ist, ohne dass es aus einem Membrum Christi ein Miles Christi geworden; da ferner das römische Abendmahl ein vom Priester volizogenes Opfer ist, welches als solches der Gemeinde zu gute kommt, bei welchem also der sakramentale Genuss im grunde Nebensache ist, so vermag der erste Abendmahlsempfang ein Katechumenatsziel virtuell nicht zu sein, ob er auch dafür ausgegeben wird.

In der römischen Kirche selbst wird neben dem ersten Abendmahlsempfang auch die erste Beichte als Katechumenatsziel angesehen. Mit welchem Recht? Das Einzige, was sich dafür anführen lässt, ist der Umstand, dass eine katechetische Unterweisung der Beichte vorausgehen muss. Im übrigen nimmt das Sacramentum poenitentiae erst die 4. Stelle in der Reihe der römischen Sakramente ein und steht mit der Taufe in keinerlei organischem Zusammenhang. Die Behauptung v. Zezschwitz', dass die erste Beichte im Mittelalter allerdings als Katechumenatsziel betrachtet werden könne, ist um deswillen nicht verständlich, weil die Privatbeichte sich zugestandenermassen erst der heidnischen Roheit der neu christianisierten Völker gegenüber als notwendig erwiesen hatte. Überdies ist die Beichte in der römischen Kirche nur für Todsünden obligatorisch, für alle anderen Sünden nur um des kirchlichen Gesetzes

willen zur Osterzeit, also ohne innere und sachliche Gründe. Sind die Anni discretionis da, also je nach der Individualität zwischen dem 7. und 14. Lebensjahre, so kann die erste Beichte stattfinden; der erste Abendmahlsgenuss ist nach römischer Praxis der Neuzeit um wenigstens 2 Jahre davon getrennt und nicht vor dem 11. Lebensjahre gestattet. Welch ein Katechumenatsziel, das mit dem Alter von 7 Jahren erreicht werden kann! Aber auch das ist nicht möglich, mit v. Zezschwitz das römische Katechumenatsziel, weil eine katechetische Vorbereitung zum ersten Abendmahl der ersten Beichte folgt, zu teilen zwischen Beichte und Eucharistie; die Beichte kann da nur die Bedeutung einer Zwischenstufe haben, und die praktische Anerkennung, dass eine katechetische Unterweisung zwischen erster Beichte und erstem Abendmahlsempfang erforderlich ist, führt auf den ersten Abendmahlsempfang als Katechumenatsziel hin; dass dieser das Ziel jedoch nicht sein kann, ist oben bemerkt.

Die richtige Beantwortung der Frage, welches das Ziel in der römischen Kirche des Mittelalters und der Neuzeit sei, wird darin zu finden sein, dass die römische Kirche ein Katechumenatsziel überhaupt nicht kennt. Durch die obligatorische Ohrenbeichte ist jeder Christ Katechumen der „Kirche" gegenüber, zu bleibender Unmündigkeit verurteilt, in ständiger religiöser und sittlicher Abhängigkeit, und ein Ziel des Katechumenats ist erst erreicht, sobald das Ziel des Erdenlebens erreicht ist, — der Tod ist das Katechumenatsziel der römischen Kirche.

§ 198. Die evangelische Kirche. Kirchlicher Unterricht im 16. und 17. Jahrhundert. Das Glaubensexamen als Katechumenatsziel.

Die Reformation hat von vornherein den grossen Gedanken klar und deutlich ausgesprochen, dass der Katechumenat zu den beiden Sakramenten, der Taufe und dem Abendmahl, in nächste Beziehung zu setzen sei. Die Kindertaufe der Anfang des Katechumenats, die Teilnahme am Hl. Mahl das Ziel desselben. *„Zum Sakrament gehen, zum Sakrament zugelassen werden"* sind ständige Ausdrücke in den K.O. des 16. Jahrhunderts. Allein die Not der Zeit und die jammervolle Unwissenheit des evangelischen Volkes haben es verursacht, dass weder aus der Taufe als dem Anfang des Katechumenats, noch aus dem Erstempfang des Hl. Mahles als Ziel desselben durchgehende praktische Folgerungen gezogen wurden. Dass die Taufe nur der Titel blieb für die Verpflichtung der (Eltern und) Paten zur Unterweisung der Kinder, nicht aber der Kirche und ihren Organen das Bewusstsein der Verpflichtung an den Getauften gab, ist den Reformatoren nicht vorzuwerfen; einer Jahrhunderte langen Entwickelung hat es bedurft, dies Bewusstsein zu erwecken, und erst in unsern Tagen beginnt es in

weiteren Kreisen sich geltend zu machen. Aber auch das Ziel des Katechumenats wurde verrückt, oder doch zur Unkenntlichkeit verhüllt. Der Erstempfang des Hl. Mahles wurde nicht als der Eintritt in einen neuen höheren Stand, in den Reifestand der Kommuniongemeinde, in den Stand der mit Bewusstsein oder mit erkanntem Bedürfnis gläubigen Gemeindeglieder gewertet, sondern als die Handlung, zu welcher der konstatierte Erfolg vorhergehender katechetischer Unterweisung die Berechtigung gab. Auf diesen zu konstatierenden Erfolg wurde das Hauptgewicht gelegt. Der „Katechismus", d. h. die religiöse Unterweisung der Jugend und des unwissenden Volkes, lag den Reformatoren am Herzen. Dazu schrieb Luther seinen Kl. Katechismus, dass die Hausväter ihren Kindern und ihrem Gesinde die Fundamenta pietatis einprägen möchten; in der Vorrede zu seiner Deutschen Messe macht Luther geltend, dass durch Fragen erforscht werden solle, ob sie es auch verstanden hätten, aber noch das 17. Jahrhundert zeigt, dass unter den obwaltenden Verhältnissen das Ziel zu hoch gesteckt war. In dem Lehr- und Glaubensexamen, welches in der Beichte vor dem Hl. Mahle angestellt wurde, ward der Erfolg des „Katechismus" konstatiert, und statt des Hl. Mahles selbst wurde dies Glaubensexamen zum Ziel des Katechumenats gemacht.

Der katechetische Unterricht, der zu dem Ziel der Beichte und des Glaubensexamens führte, liess in der lutherischen Kirche Deutschlands im 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts sehr viel zu wünschen übrig.[1] Die Schullehrer hatten in der Schule den Kindern die fünf Hauptstücke „vorzubeten", und die Kinder beteten sie nach. Die Eltern wurden kirchenordnungsmässig aufgefordert, Kinder und Gesinde im Katechismus zu unterrichten und morgens und abends die Hauptstücke aufsagen zu lassen. So lange Metten und Vespern üblich waren, wurde im Altargottesdienst, an manchen Orten täglich, der Katechismus der Gemeinde vorgesprochen, an anderen Orten von der Kanzel aus, wie zu Stralsund noch im Anfang des 18. Jahrhunderts. In Katechismus-Predigten wurde über die Hauptstücke gepredigt; die Eltern sollten Kinder und Gesinde zu Hause nach der Predigt fragen, die Pfarrer selbst sollten in der Kirche ein Examen darüber anstellen. So war die Vorschrift, aber wie stand es mit der Ausführung? An vielen Orten kamen die Katechismus-Predigten in Vergessenheit; die Pfarrer hielten sich für zu vornehm, sich mit der Jugend abzugeben; als Ph. J. Spener später der Jugend sich annahm, blieb ernstlicher Spott über den „Schulmeister" nicht aus. Man überliess es dem Küster, Katechismus- oder Kinder-Predigten vorzulesen; aber es erschienen kaum 3 oder 4 Kinder nebst 6 bis 8 alten Frauen und Männern, und auch das Examen wird

1) A. Tholuck, Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts. 1 (1861), S. 147 f.

dem Küster überlassen. Aus Lüneburg und Strassburg, aus Lübeck und aus ganz Sachsen liegen gleiche oder ähnliche Berichte vor. In Wismar wird einem Geistlichen um 1640 noch in der Leichenpredigt zum Ruhme nachgesagt, dass er in der Kirche wieder angefangen habe, den Katechismus aufsagen zu lassen; Knaben und Mädchen, diese mit der Brautkrone geschmückt, seien als Braut und Bräutigam in die Kirche geführt und nachher glänzend bewirtet worden. Nach der K.O. von Schwäbisch Hall (1543), den Beschlüssen der Greifswalder Synode (1574), der Kursächsischen K.O. (1580),[1] ferner in Mecklenburg, Frankfurt und Westfalen ist das s. g. „Tretelbeten" üblich, d. h. das Wiederholen des Katechismus durch zwei sich gegenseitig abfragende Knaben auf den Stufen des Altars, eine Einrichtung, die auch der römischen Kirche keineswegs unbekannt war.[2])

Von welcher Art die Kinderpredigten gewesen seien, lässt die Unterscheidung derselben in drei Klassen erkennen, die A. G. Rudelbach in seiner Schrift: Wiedereinführung der Katechismusexamina giebt:[3]) 1) ganz dogmatische; so hält Polycarp Leyser (1552—1610) i. J. 1590 Katechismuspredigten wider die Calvinisten, und Phil. Nikolai schreibt 1597 in seinem „Kurzen Bericht von der Calvinisten Gott und ihrer Religion": *Frage: Hältst du denn gänzlich dafür, dass die Calvinisten anstatt des lebendigen wahrhaftigen Gottes den leidigen Teufel lehren und anrufen? Antwort: Das bekenne ich vom Grunde meines Herzens und sage es für eine gewisse Wahrheit, will mich derowegen dem Herrn Luthero nicht im geringsten widersetzen, sondern nehme es für ein gewisses Zeugnis an, was er von diesen Rottengeistern in seinem kurzen Bekenntnis vom Abendmahl schreibt, nämlich dass sie haben eingeteufelte, durchgeteufelte und überteufelte Herzen.*[4]) 2) die den Lehrgehalt einfach entwickelnden Kinderpredigten, wie die von Joh. Arnd; 3) eigentliche Kinderpredigten. Doch bereits gegen die Mitte des 17. Jahrhunderts fing man an einzusehen, dass die Predigt die am wenigsten geeignete Form des Jugendunterrichtes sei.

Der Ertrag dieser kirchlichen Unterweisung wurde nun im Glaubensexamen festgestellt, und mit grosser Entschiedenheit wurde das Glaubensexamen vor dem Erstempfang des Hl. Mahles als Ziel des Katechumenats behauptet. Die Kursächsischen General-Artikel

1) Richter 2 19. 387. 433.

2) Gegen Ende des 16. Jahrhunderts schrieb der Jesuit Georg Scherer einen „Catechismus oder Kinderlehre, wie dieselbe in den Kirchen Societatis Jesu zu Wienn auf jeden Sonntag von zweyen Knaben *διαλογιστικῶς* Frag und Antwort weiss recitirt wirdt". (Vgl. K. A. Schmid, Gesch. der Erziehung u. s. w. III 1 [1892], S. 57.)

3) A. Tholuck a. a. O. 152.

4) A. Tholuck a. a. O. 48 f.

von 1557 gebieten den Pfarrern, das Volk fleissig zu unterweisen, *dass dies sei die rechte christliche Confirmation oder Firmung d. i. die Bestätigung des Glaubens, so die Paten anstatt des neugetauften Kindleins bekannt, — wann sie nemlich solches in diesem Examine erinnert und demselben in ihrem ganzen Leben nachzukommen fleissig ermahnet werden.*[1] Allein das erstrebte Katechumenatsziel war dies erste Glaubensexamen dennoch nicht. Bereits in der Formula Missae (1523) redet Luther davon, dass bei jeder Beichte mit allen Kommunikanten ein Glaubensexamen angestellt werden soll;[2] in seiner Kirchenpostille,[3] in den Sächsischen Visitationsartikeln (1528)[4] tritt er dafür ein, die Bekenntnisse[5] weisen darauf hin und fast alle K.O. lutherischer Observanz schreiben es vor. Bezeichnend ist der Ausdruck Melanthons in der Confessio Saxonica[6]: *In ecclesiis nostris similia fiunt in catechesi iuniorum et in privata confessione*, d. h. mit anderen Worten: in jeder Beichte treten die Gemeindeglieder in den Stand der Katechumenen zurück, und das erste Glaubensexamen ist nicht das Ziel des Katechumenats. Auch damit ist nichts gebessert, dass Luther selbst öfter von der Beichte vor dem Hl. Mahle sich ausdrücklich dispensiert, damit sie ihm kein Gesetz werde, dass er auch die Pfarrer und gelehrte Gemeindeglieder davon dispensiert; um so eindringlicher forderte er das Verhör bei allen anderen Gemeindegliedern. Auch damit ist nichts gebessert, dass spätere K.O. des 16. Jahrhunderts nur einmal jährlich zum Lehrverhör in der Beichte verpflichten und nur bei denen, bei welchen Grund zu der Annahme ist, dass mangelhafte Kenntnisse vorliegen. In das Belieben des Pfarrers wird es damit gestellt, welche von seinen Gemeindegliedern er zeitlebens als Katechumenen behandeln will, welche nicht. Überdies stehen neben solchen verhältnismässig linden Bestimmungen andere von sehr rigoroser Art. Nach den Sächsischen Generalartikeln 1580 § 5 sollen die Bürger der Städte quartierweise nach einem vom Rat dem Ministerium zu liefernden Verzeichnis, ebenso die Landleute, zum Examen sich stellen, zunächst damit die Eltern die Mängel der Kinder kennen lernen, um sie desto fleissiger daheim zu unterrichten, aber auch, damit die Erwachsenen das von ihnen selbst Vergessene sich ins Gedächtnis zurückrufen. Der Erfolg

1) Andere Beweisstellen bei v. Zezschwitz 1 573 f. Vgl. auch Schmoller, Zwanzig Predigten des Kanzlers Jac. Andreae aus den Jahren 1557. 1559. 1560 (1890), S. 275. 384.

2) Luther, Form. Missae (VII 12): deinde petentes non admittat, nisi rationem fidei suae reddiderint et interrogati responderint, an intelligant, quid sit coena Domini, quid praestet, quo usu illa velint potiri.

3) Luther 11 182.

4) Luther 23 35. 40.

5) Augustana 25; Apologie 11 (De Confessione); Art. Smalc. 3 8 (Müller 53. 164 f. 321 f.)

6) Corp. Ref. 28 369 f.

dieser Memorierübungen kam an den Tag in den Glaubensprüfungen, die sowohl mit den Paten eines Kindes, als auch mit Brautpaaren und Neuvermählten, vor allem aber in der Beichte mit den Abendmahlsgästen gehalten wurden. Erst nach dem dreissigjährigen Krieg erfuhren die Katechismusexamina, die Katechismuspredigten und die öffentlichen Katechisationen eine gründlichere Besserung.[1])

Ein in vieler Beziehung weit freundlicheres Bild gewährt die reformierte Kirche in demselben Zeitraum. In der deutschen Schweiz bestand seit 1527 in St. Gallen, seit 1533 in Bern die Ordnung, dass an jedem Sonntag nachmittags den Kindern vom 7. bis zum 14. Lebensjahr der Katechismus vom Pfarrer erklärt wurde. Eigentliche Katechisationen werden 1592 in Zürich, seit 1637 in den übrigen reformierten Kantonen eingeführt. In Frankreich wurde — ein Erbteil katechetischer Treue Calvins — auf allen reformierten Synoden, die von 1563 bis 1670 gehalten wurden, über den kirchlichen religiösen Jugendunterricht verhandelt; bis 1644 bestand dieser Unterricht nur in Lehrgesprächen zwischen dem Pfarrer und den Schülern; auf der Synode von Charenton 1644 und 1645 wurden, damit auch die Gemeinde unterwiesen würde, Katechismuspredigten hinzugefügt. In England ergehen von 1536 an mannigfache Verordnungen über den Katechismusunterricht für die Jugend, bis 1552 den Pfarrern aufgegeben wird, an jedem Sonntag nachmittags eine Stunde lang öffentlich den Katechismus zu lehren. In den Niederlanden lässt Gisbert Voetius, in Ostfriesland a Lasco die Förderung des katechetischen Unterrichts sich am Herzen liegen; in der Pfalz gewährt die Verordnung Friedrichs III. bei Einführung des Heidelberger Katechismus einen Einblick in den gewissenhaften Betrieb des katechetischen Unterrichts.[2]) Ein besonders erfreuliches Bild geben die Verhandlungen der Dortrechter Synode in der Sessio 14 vom 27. November, der Sessio 15 vom 28. November, der Sessio 17 vom 30. November 1618.[3]) In der 14. Sessio wird die Katechismuspredigt in den Niederlanden, die eine frühere Synode angeordnet hatte, aufs neue eingeschärft. In der 15. Sessio berichten die Theologen von England, der Pfalz, von Hessen und der Schweiz, von Bremen und Emden über den Katechismusunterricht in ihren Gebieten und machen dem entsprechend Vorschläge zu allgemeinen Beschlüssen. Überall wird auf den häuslichen Unterricht der Kinder durch die Eltern, in der Schule durch die Lehrer, in der Kirche teils in Katechismuspredigten, teils in Katechisationen und Prüfungen, teils auch im Privatunterricht durch die

1) A. Tholuck a. a. O. 2 117 f.

2) J. Chr. Köcher, Catechetische Geschichte der Reformirten Kirche (1756), S. 189 f.

3) Acta Synodi nationalis Dordrechti habitae (Hanoviae 1620), p. 35 f.

Pfarrer grosse Sorgfalt verwendet, auf die schwachen Kinder wird freundliche Rücksicht genommen, und die Magistrate bezw. die Fürsten werden ermahnt oder auch gepriesen hinsichtlich ihrer Fürsorge in Einrichtung und Bestellung der Schulen, deren Religionsunterricht von den Pfarrern regelmässig inspiziert wird. Den Schullehrern, so wird in der 17. Sessio beschlossen, ist ein auskömmliches Gehalt zu gewähren, die Kinder der Armen sind umsonst zu unterrichten. Auch sind die Schullehrer von dem Kirchenrat zu prüfen, ob sie im Katechisieren geübt sind. Die Pfarrer sollen Katechismus-Predigten halten, womöglich sie wiederholen und wöchentlich mit einer Anzahl Gemeindeglieder in Gegenwart der Ältesten Unterredungen über den Katechismus halten. Vor dem ersten Abendmahlsgenuss sollen die Kinder drei oder vier Wochen besonders vorbereitet werden.

Freilich auch in der reformierten Kirche ist der dogmatische Katechismusunterricht das Eine und Alles, und ein Unterschied zwischen der Jugend und der mündigen Gemeinde wird wie in der lutherischen Kirche kaum gemacht. In der Pfalz wird durch Friedrich IV. das Katechismusverhör eingeführt; in dem Visitationsbericht von 1592 heisst es: „*Alte und Junge, Vornehme und Geringe sollen sich demselben unterziehen, die obrigkeitlichen Personen gesondert von den gemeinen Leuten, damit sie nicht, wenn sie in gleicher Unwissenheit wie die gemeinen Leute erfunden würden, vor denselben beschämt und verächtlich gemacht würden.*" Keiner wird zum Bürgen oder zur Verheiratung angenommen, der nicht die fünf Hauptstücke des Heidelberger Katechismus erzählen kann, und noch 1610 findet sich in den Heidelberger Universitätsannalen die kurfürstliche Verordnung an den Rektor: „*alle seines Stabes angehörigen Personen des Sonntags zum Katechismus-Verhör zu schicken, die Männer und Weibspersonen des Morgens, die Söhne und Töchter vom 12. Jahre an des Mittags*". — Man möchte fragen: Wann hatte der evangelische Christ das Katechumenatsziel erreicht?[1])

§ 199. Fortsetzung. Die Konfirmation als Katechumenatsziel. Die katechetische und kirchenregimentliche Konfirmation.[2])

Der Ursprung der Konfirmation, d. h. einer kirchlichen Handlung, kraft welcher auf grund einer Prüfung die herangewachsenen Kinder mit Glaubensbekenntnis und Gelübde in die mündige Gemeinde aufgenommen

1) Vgl. A. Tholuck a. a. O. I 282 f. — B. Becker, Die christliche Volksunterweisung u. s. w. (1891), S. 14 f

2) J. Bachmann, Die Geschichte der Einführung der Konfirmation innerhalb der evangelischen Kirche (1852). — Th. Kliefoth, Liturgische Abhandlungen III 1 (1856). — W. Caspari, Die evangelische Konfirmation, vornämlich in der lutherischen Kirche (1890).

werden, ist, jedoch ohne dass der Name der Konfirmation mit der Handlung verbunden wurde, bei den Böhmischen Brüdern zu suchen. Im Universitätsarchiv zu Herrnhut finden sich nach der Mitteilung des Historiographen der Brüdergemeinde Joseph Müller in Herrnhut an W. Caspari (S. 167 f.) im Manuskript sieben Briefe der Brüder an Rokycana, deren vierter vom 29. Juli 1468 datiert ist. In diesem wird beschrieben, dass die drei Taufbürgen das herangewachsene Kind zum Pastor bringen sollen; die Bürgen haben die sittliche Würdigkeit des Kindes zu bezeugen, das Kind hat das Bekenntnis des Glaubens und das Gelübde des Beharrens im Glauben abzulegen, *dann soll man es in die Gemeinde aufnehmen und durch Handauflegung bestätigen* (confirmare) *und beten, dass Gott ihm von oben Kraft zum Beharren gebe* u. s. w.

Die erste anderweitige Spur der Konfirmation im 16. Jahrhundert finden wir bei Erasmus. Seine Verbindung mit den Böhmischen Brüdern ist geschichtlich nachweisbar, und es ist mindestens wahrscheinlich, dass die *Aufnahme zum guten Gewissen*, wie die Brüder ihre Konfirmation nennen, dem Erasmus bei seinem Vorschlage einer Reform des katechetischen Unterrichts vor Augen steht, den er in der Vorrede zu seiner Paraphrasis in Novum Testamentum (1522)[1]) veröffentlicht: *Pueri baptizati, quum iam ad pubertatem pervenerint, iubeantur huiusmodi concionibus adesse, in quibus illis dilucide declaretur, quid in se contineat professio baptismi. Deinde diligenter privatim examinentur a probis viris, satisne teneant ac meminerint ea, quae docuit Sacerdos. Si comperientur satis tenere, interrogentur ratumne habeant, quod susceptores illorum nomine polliciti sunt in baptismo. Si respondeant se ratum habere, tum publice renovetur ea professio, simul congregatis aequalibus, idque ceremoniis gravibus, aptis, castis, seriis ac magnificis, quaeque doceant eam professionem, qua nulla potest esse sanctior.*

Sowohl bei der *Aufnahme zum guten Gewissen* der Böhmischen Brüder, als nach dem Reformvorschlag des Erasmus wird die Prüfung und die Professio fidei privatim vorgenommen; bei beiden schliesst die Handlung die katechetische Unterweisung ab, ohne mit der Prüfung zusammenzufallen; der Charakter der Handlung ist demnach der der katechetischen Konfirmation. Bei den Böhmischen Brüdern hat die Handlung zugleich eine kirchenregimentliche Bedeutung (die Aufnahme in die Gemeinde), die in dem Vorschlage des Erasmus zurücktritt; dieser dagegen legt der Professio fidei die Bedeutung der Erneuerung des

1) Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia. Lugduni Batavorum 1706 Tom. VII. — In seinem Werk Symbolum sive Catechismus 1533 (l. c. V 1133 f.) erweckt Erasmus den alten Catechumenos und Catechista. Als Zweck des katechetischen Unterrichts giebt er an: „Ut sponsorum meorum fidem liberem.“ Der Unterricht wird also in direkte Beziehung zur Kindertaufe und zu dem Handeln der Paten bei der Taufe gesetzt und erscheint als die Vollendung der Tauferziehung.

Taufbundes bei, die in der Handlung der Brüder nicht ausdrücklich erwähnt wird.

Einen weiteren Schritt auf derselben Bahn thut Calvin. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er die Anregung dazu von den Böhmischen Brüdern und von Erasmus empfangen hat; gleichwohl tragen seine Erörterungen durchaus ein originales Gepräge; aus der erkannten katechetischen Pflicht der Kirche und aus der Würdigung der Gemeinde, die über den Zuwachs neuer Glieder zu befinden habe, leitet Calvin seine Aufstellungen ab. Fast mit denselben Worten tritt Calvin in seiner Institutio christianae religionis von 1536 an für das Erfordernis einer die katechetische Unterweisung abschliessenden Konfirmation ein, obgleich er den Namen ausdrücklich vermeidet.[1] *Utinam vero morem retineremus, quem apud veteres fuisse admonui, priusquam abortiva haec sacramenti larva nasceretur; non ut esset confirmatio talis qualem isti fingunt, quae sine baptismi iniuria nec nominari potest; sed catechesis, qua pueri aut adolescentiae proximi fidei suae rationem coram ecclesia exponerent . . . Puer decennis ecclesiae se offerret ad edendam fidei confessionem; rogaretur de singulis capitibus, ad singula responderet . . . Ita unicam, veram et sinceram fidem . . . teste et spectante ecclesia profiteretur.*

Von Calvin wird ein neues Moment hervorgehoben, das Ecclesiae se offerre, das profiteri fidem teste et spectante ecclesia. Die Öffentlichkeit des Bekenntnisses ist wesentlich, und diese Öffentlichkeit hat dem Charakter der reformierten Kirche entsprechend die Bedeutung, dass die Bekennenden sich der Zucht der Kirche willig unterwerfen, oder, wie die Hessischen K.O. des 16. und 17. Jahrhunderts sich ausdrücken: *sie geloben, sich in den Gehorsam der Kirche zu begeben.* Von der Auffassung der unter dem Einfluss von Calvin und a Lasco stehenden reformierten Kirche in Deutschland geben die Bestimmungen des Weseler Konvents 1568 ein anschauliches Bild.[2] Diejenigen, welche begehren, zum Hl. Abendmahl zugelassen zu werden, haben sich acht Tage zuvor bei dem Minister V. D. zu melden; einige Älteste werden beauftragt, sie über ihr vergangenes Leben zu inquirieren und dem Konsistorium Bericht zu erstatten. Liegt nichts Anstössiges vor, so werden sie zur *fidei examinatio coram ministro et doctoribus ac prophetis,* die *Pueri, qui ex catechumenis excesserunt,* dagegen *coram universa ecclesia* zugelassen. Am Tage vor dem Hl. Mahle haben sie Alle sich der Gemeinde vorzustellen, ihre Zustimmung zu den vornehmsten Stücken der Religion zu erklären und sich der *Ecclesiae disciplina* zu unterwerfen; ihre Namen werden an öffentlichen Tafeln bekannt gemacht, und

1) Vgl. Calvin, Instit. chr. relig. 1536 Cap. V (Corp. Ref. 29 147); 1559 IV 19 13 (Corp. Ref. 30 1075).

2) Richter 2 316. — A. Wolters, Reformationsgeschichte der Stadt Wesel (1868), S. 351.

sie werden, wenn kein Widerspruch erfolgt, am folgenden Tage zum Mahl des Herrn zugelassen. Das neue Moment in der Praxis der reformierten Kirche ist die Verbindung der Professio fidei mit dem Erstempfang des Hl. Abendmahls; wie ernst dies genommen wird, bezeugt die sorgfältige Prüfung, die sich nicht nur auf die Kenntnis der Lehre, sondern vornehmlich auch auf den sittlichen Zustand der Konfirmanden erstreckt. —

Eine andere Entwickelung hatte die katechetische und kirchenregimentliche Konfirmation in der lutherischen Kirche. Das Glaubensexamen blieb die Hauptsache, an dies schloss sich als an den Kern weiteres an. Da lediglich in den Händen des Pfarrers die Entscheidung lag, so war nichts gegen den Brauch einzuwenden, das Glaubensexamen privatim vor dem Pfarrer abzulegen, — so noch die K.O. von Lüneburg-Celle 1619, die von Ulm 1747. Aber auch nichts stand im Wege, das Examen mit einer Schar von Kindern öffentlich vorzunehmen, und es war nur selbstverständlich, dass sich daran ein Gebet anschloss, — so die K.O. von Braunschweig 1569, von Hoya 1586.[1]) Ebenso lag es nahe, dass das Glaubensexamen sich zu einer Confessio doctrinae und zu einem Gelübde der Constantia in huius ecclesiae suae confessione erweitert und mit der Handauflegung seitens des Pfarrers verbunden wurde, — so in der Reformatio Wittenbergensis 1545.[2]) Die Ausbildung dieser katechetischen und kirchenregimentlichen Konfirmation hat die lutherische Kirche Martin Chemnitz zu verdanken.[3]) Nachdem die getauften Kinder, *cum ad annos discretionis pervenissent*, sorgfältig in der Lehre der Kirche unterwiesen sind, werden sie dem Pfarrer und der Gemeinde vorgestellt (*Episcopo et Ecclesiae offeruntur*). Bei dieser Darstellung wird das Kind 1) an seine Taufe erinnert, an das *Foedus pacis* und *Pactum gratiae*, an die *Abrenuntiatio Satanae*, die *Professio fidei*, die *Promissio obedientiae*; 2) hat es vor der Gemeinde ein öffentliches Bekenntnis der Lehre und des Glaubens abzulegen; 3) wird es über die Hauptstücke der christlichen Religion geprüft; 4) wird es ermahnt, *hac professione se dissentire ab omnibus ethnicis, haereticis, fanaticis et prophanis opinionibus*; 5) folgt eine Ermahnung, *in illa doctrina et fide perseverare*; 6) wird über die Kinder öffentlich gebetet, *ut Deus Spiritu suo sancto illos in hac professione gubernare, conservare et confirmare dignaretur*. Chemnitz fügt hinzu: *Ad quam precationem sine superstitione adhiberi posset impositio manuum.*

Der Katechumenat der reformierten und der der lutherischen Kirche,

1) Richter 2 320. 457.

2) Richter 2 83.

3) Martin Chemnitz, Examen decretorum Concilii Tridentini II 3 25 (ed. Ed. Preuss [1861], p. 297).

wie er durch Martin Chemnitz theoretisch ausgebildet ist, offenbart augenscheinlich gesunde evangelische Gedanken: er ist Tauferziehung: durch das Bekenntnis des Glaubens und durch das Gelübde, der Kirche ein treues Glied zu sein, wird der Abschluss des obligatorischen Katechumenats (Konfirmation) und damit die Zulassung zum Hl. Abendmahl herbeigeführt. Freilich herrschte (zu schweigen von den schweren Schäden des katechetischen Unterrichts in der lutherischen Kirche) der in der zweiten Hälfte des 16. und dem 17. Jahrhundert eigentümliche schroff ausgeprägte Intellektualismus gleicherweise im lutherischen wie im reformierten Kirchengebiet. Das Idol der „reinen Lehre" wurde ausnahmslos verehrt, und der evangelische Glaubensbegriff wurde intellektualistisch verderbt. So konnte selbst ein Calvin den Abschluss des Katechumenats der Regel nach bei einem *Puer decennis* vornehmen und ihm eine *Professio fidei* zumuten, und ein Martin Chemnitz konnte dieser *Professio* die Bedeutung des *Dissensus ab omnibus ethnicis, haereticis, fanaticis et prophanis opinionibus* beilegen. Dennoch würde voraussichtlich das der evangelischen Kirche nie verloren gegangene echte Glaubensleben auf der gegebenen Grundlage eine gesundere Entwickelung herbeigeführt haben, wenn nicht in der lutherischen Kirche Deutschlands die Konnivenz gegen Rom das Interesse von der katechetischen und kirchenregimentlichen Konfirmation abgelenkt und der Konfirmation eine sakramentale Bedeutung nach Analogie der Firmung in weiten Gebieten beigelegt hätte.

§ 200. Fortsetzung. Die sakramentale Konfirmation.[1])

Da die sakramentale Auffassung der Konfirmation mit dem römischen Brauch der Firmung in naher Beziehung steht, möge die römische Lehre zunächst skizziert werden. Bereits Cyprian hatte von der Taufe und der Confirmatio in unbestimmtem Sinne als von *utrumque sacramentum* geredet.[2]) Allein erst auf der Synode von Lyon (1272), sodann definitiv auf der Synode von Florenz (1439) wurde die Lehre von der Confirmatio festgestellt.[3]) Die Definition von Florenz lautet: *Secundum sacramentum est confirmatio, cuius materia est chrisma confectum ex oleo et balsamo per Episcopum benedicto. Forma autem est: Signo te signo crucis et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ordinarius minister est Episcopus. Et cum cateras unctiones simplex sacerdos valeat exhibere, hanc non nisi Episcopus debet conferre. Effectus autem huius sacramenti est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut*

1) Vgl. W. Diehl, Zur Geschichte der Konfirmation. Beiträge aus der Hessischen Kirchengeschichte 1897.

2) Cyprian, Ep. 721 (p. 698).

3) Mansi 24 37 f. 30.

Christianus audacter Christi confiteatur nomen. Das Konzil zu Trient bestätigte in der Sess. 7 in drei Canones die Definition. Der Catech. Rom. II 31–25 stellte die Lehre ausführlich dar; durch die *Confirmatio* wird der Christ *novae virtutis robore firmior atque adeo perfectus Christi miles esse incipit* (Quaestio 2). Das *Signum crucis* wird erteilt, *quo notatur is, qui in certamen Christianae militiae descensurus est* (Quaestio 12). Den Ritterschlag empfängt der junge Christ von dem Bischof nach der Salbung durch eine *Alapa* (Ohrfeige), *ut meminerit, se tanquam fortem athletam paratum esse oportere ad omnia adversa invicto animo pro Christi nomine ferenda.*

Diese römische Firmung verwarfen Luther und Calvin aufs entschiedenste. Dass Calvin die Firmung *abortiva haec sacramenti larva* nennt (Inst. chr. rel. IV 19_{13}), ist bereits erwähnt. Luther hat sich schon 1520, sodann 1521 dagegen ausgesprochen,[1]) und 1522 predigt er: *Sonderlich meide das Affenspiel der Firmelung, welches ein rechter Lügentand ist. Ich lasse zu, dass man firmele, soferne dass man wisse, dass Gott nicht davon gesagt hat, auch nichts darum wisse, und dass es erlogen sei, was die Bischöfe darinnen vorgegeben. Sie spotten unseres Gottes, sagen, sie sey ein Sacrament Gottes, und ist doch eigen Menschenfündlein.*[2]) Er meint, der Character indelebilis, den die römische Firmung verleihe, sei der Bestien Charakter (S. 88).[3]) In seiner Schrift Wider die 32 Artikel der Theologisten zu Löwen (1545) weist er noch einmal mit heftigem Wort den sakramentalen Charakter der Firmung zurück.[4])

Allein den energischen Widerspruch des sächsischen Reformators gegen die römische Firmung teilte der Strassburger, Martin Butzer, keineswegs. Im Jahre 1530 schreibt er an die Waldenser: *Nobis loco omnium initialium caeremoniarum unum baptismum instituit, nisi velis adserere impositionem manuum et solemnem benedictionem qualem praestitit Christus apportatis sibi pueris, quos voluerant discipuli arcere . . . . . Sacramenta praeter baptismum et eucharistiam nulla novimus quam forte manuum impositionem et unctionem: utraque celebris etiam apostolis videtur, sed non tantum quantum priora duo.*[5]) Mit solchen

1) Luther, De capt. Babyl. V 87 — Kirchenpostille 7 172.

2) Luther, Predigt vom ehelichen Leben 20 64 f.

3) Apc. 13 1 f. vgl. Luther, Ein Bedenken über die verbotenen Grade der Ehe (1522) 53 157. Vgl. Luthers Briefe an Nic. Hausmann vom 3. August 1522 und an Jhan von Schleinitz zu Jhanshausen vom 18. Juni 1523 (de Wette 2 240. 349).

4) Luther 65 173.

5) Ztschr. für histor. Theol. 1866, S. 324. 337. — Nach den Mitteilungen von W. Caspari (a. a. O. 168 f.) aus der Apologie der Böhmischen Brüder von 1518 scheint eine Abhängigkeit Butzers von diesen in seiner Wertung der Handauflegung nahe zu liegen. Die Waldensersynode 1532 lehnte übrigens das Sakrament der Handauflegung, weil diese nicht notwendig sei, ausdrücklich ab J. J. Herzog, Die romanischen Waldenser [1853], S. 358).

romanisierenden Neigungen stand Butzer im Kampf gegen die Wiedertäufer in Strassburg, die unter der Führung von Kaspar Schwenkfeldt tiefgreifende Unruhen hervorriefen. Schwenkfeldt erklärte 1533 auf der Strassburger Synode: *Mit der Kindertaufe habe er nichts zu schaffen, er kenne bloss die Taufe Christi; übrigens wünsche er, dass wenigstens eine Cärimonie eingeführt werde, wodurch die getauften Kinder, wenn sie herangewachsen, zum Christentum eingeweiht würden.* Butzer ging auf den Gedanken ein; als solche Cärimonie empfahl sich ihm nichts so sehr, als die von ihm so hochgehaltene Handauflegung, deren sakramentaler Charakter in der römischen Firmung ihm nachahmenswerten Ausdruck gefunden zu haben schien. Spricht Butzer doch in seinem Strassburger Katechismus von 1534 bei Gelegenheit der Taufe von dem *Sacrament des hend ufflegens* und behauptet, bei Christus sei *ein Sacrament wie das ander, das hend ufflegen als fil, als der tauff.*[1] Unter dem stürmischen Drängen der Wiedertäufer schrieb Butzer 1534 seinen Bericht auss der heyl. geschrifft von der recht gottseligen anstellung vnd hausshaltung christlicher gemeyn (gewöhnlich Ad Monasterienses genannt), worin er zwar die Kindertaufe beibehalten wissen will, aber der täuferischen Forderung eines persönlichen Bekenntnisses mit folgendem Vorschlag nachzugeben rät: *Vnd so man meinet, es solte je so vil zur sachen thun, dz man auch offentlich einmal im Christlichen thun profess vnd zusagen thäte, sagte dem teufel ab, ergebe sich selb an Christum, könde dzselbige doch auch wol hernaher beschehen, so man die getaufften kinder, als sy darzu erwachsen, durch vorgenden catechismum, christliche vnderweisung zu solicher verjehung des glaubens bereitet hette, vnn konde man mit jnen also den alten brauch wider bringen, daruss die confirmation entstanden, das die Bischöff den geteufften die händ vfflegten, und jn den H. geyst also mit leysteten, nach dem exempel der Apostel in Samaria Act 8.*[2] In Strassburg selbst vermochte Butzer seine Gedanken, wie es scheint, zunächst noch nicht durchzusetzen; die Berichte über die Strassburger Synoden von 1534 und 1539 erwähnen die Konfirmation noch nicht; aber der Strassburger Katechismus von 1539, der leider nicht mehr vorhanden ist, hat sie bereits erwähnt, und es ist wohl mehr als wahrscheinlich, dass als Zeitpunkt der Einführung der (sakramentalen) Konfirmation in

1) A. Ernst und J. Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution (1897), S. 48.

2) In seinen Verhandlungen mit den Anglikanern fordert Butzer, dass bei dem Examen auch der Lebenswandel der Konfirmanden zu prüfen sei (so geschah es ausdrücklich bei den Böhmischen Brüdern, später in den Gemeinden a Lascos): Praestaret eos pueros, qui nulla adhuc timoris dei ac fidei vel mediocria signa in vita sua et moribus exhibent, relinquere inter catechumenos (Mart. Buceri Scripta Anglicana [Basileae 1577], p. 482 f. De praeceptis, ritibus et caeremoniis pro Confirmatione praescriptis).

Strassburg spätestens das Jahr 1539 anzunehmen ist.[1]) Um dieselbe Zeit gelang es Butzer, der Konfirmation auch in Hessen Eingang zu verschaffen.

Im Jahre 1538 wurde er vom Landgrafen Philipp nach Hessen berufen, um die Wiedertäufer, die dort viel Unruhe hervorgerufen hatten, zu bekämpfen. Unter dem Eindruck der Gespräche mit ihnen, also unter denselben Verhältnissen, wie er sie 1533 in Strassburg kennen gelernt hatte, wurde 1539 die Ziegenhainer Kirchenzuchtordnung vornehmlich durch Butzer ins Leben gerufen,[2]) in welcher das Institut der Ältesten, der Bann und die Konfirmation eingeführt wurden. Ganz im Sinne Butzers, teilweise mit denselben Worten, die er in seiner Schrift Ad Monasterienses gebraucht hatte, wird die Handlung beschrieben; die Kinder sollen über die vornehmsten Stücke des christlichen Glaubens geprüft *vnnd sich da öffentlich Christo dem Herren vnd seiner Kirchen ergeben*; nach einem Gebet für die Kinder soll der Pfarrer ihnen die Hände auflegen und sie so *zur Christlicher gemeinschafft bestetigen*, sie zum Tisch des Herrn gehen heissen und sie ermahnen, sich im Gehorsam des Evangeliums treulich zu halten, christliche Zucht und Strafe gutwillig aufzunehmen und ihr gehorsam zu sein. In demselben Jahre 1539 wurde die Casseler K.O. erlassen, und hier erscheint zum erstenmal in der evangelischen Kirche ein Formular für die Konfirmation, das den Intentionen Butzers und dem Programm der Kirchenzuchtordnung völlig entspricht. Die Konfirmation soll nach der Casseler K.O.[3]) zu Weihnacht, Ostern und Pfingsten geschehen, in den vorhergehenden Wochen sollen die Kinder durch besondere Unterweisung dazu vorbereitet werden. Die Konfirmation ist eine katechetische Handlung, sofern die Kinder von ihrem Verständnis der christlichen Lehre Rechenschaft geben; sie ist ein kirchenregimentlicher Akt, sofern sie zur christlichen Gemeinschaft bestätigt, zum Hl. Abendmahl zugelassen werden und sich der Kirchenzucht unterwerfen; sie ist vor allem aber eine sakramentale Handlung. Es ist nicht so sehr darauf Gewicht zu legen, dass die Konfirmation nebst der Einsegnung der Ehe und der Ordination unter dem Titel *sakramentliche Cärimonieen* zusammengefasst wird; wichtiger ist, dass sie unter der Bezeichnung *Von hendt auffzulegen* eingeführt wird, wodurch die Handauflegung als die Hauptsache erscheint. Vor allem jedoch ist für den romanisierenden sakramentalen Charakter der Handlung die Einsegnungsformel in Anspruch zu nehmen *Nim hin den heiligen geist, schutz und schirm vor allem argen, sterck vnd hilff zu allem gutem, von der gnedigen handt Gottes, des Vaters,*

1) A. Ernst und J. Adam S. 122 f. (gegen Diehl 11 f.).
2) Richter 1 290 f.
3) Richter 1 302 f.

Sohns vnd heiligen geistes. Amen. Diese Formel ist den Hessischen K.O. eigentümlich geblieben; erst in den Agenden von 1896 sind andere Formeln daneben zur Auswahl gestellt. Man hat zur Milderung der anstössigen weil römischen Formel auf das vorhergehende Gebet hingewiesen, in der die Handauflegung so gedeutet werde, dass die Kinder damit der gnädigen Hand Gottes und seines Hl. Geistes vertröstet werden; es ist auch zuzugeben, dass die Kinder dadurch nicht auf den Pfarrer, der die Hand auflegt, sondern auf Gott hingewiesen werden, der seinen Geist ihnen giebt; allein darüber sagt jenes Gebetswort in der That nichts aus, wann sie den Hl. Geist, und ob sie ihn nicht durch die Handauflegung von Gott empfangen. Andreas Hyperius, der Verfasser der Hessischen K.O. von 1566, welcher jene Formel definitiv in die Hessische Kirche eingeführt hat, giebt die rechte Auslegung, wenn er behauptet, in der Taufe werde nur die Vergebung der Sünden, dagegen durch die Handauflegung werde der Heil. Geist zur Stärkung (*ad robur*, sagt die Synode von Florenz) mitgeteilt.[1] Sie kann auch in der That nicht anders verstanden werden, und sie wird fort und fort von Pfarrern und Gemeindegliedern nicht anders verstanden. Im römischen Ritual wird die Formel *Accipite Spiritum Sanctum* bei der Priesterweihe u. s. w. nur in der Bedeutung angeordnet, dass durch die Handauflegung der Hl. Geist ex opere operato mitgeteilt werde;es fehlt auch nicht wenigstens an einem Beleg, dass das *Accipite Spiritum Sanctum* (*per virtutem Dei Patris, per virtutem Filii Jesu Christi et per virtutem Spiritus Sancti*) bei der Firmung erscheint.[2] Es ist zwar nicht zu belegen, dass die ganze in Rede stehende Formel römischen Ursprungs ist und dass sie bei der Firmung angewendet wurde. Allein innere Gründe machen es mehr als wahrscheinlich. Erinnern wir uns nur, dass das Sakrament der Firmung erst im 13. Jahrhundert definiert wurde, und dass die Definition von Florenz durchaus in Analogie mit der s. g. Swertleite d. h. mit der Erkürung des Knappen zum Ritter entworfen ist.[3] Das Membrum Christi wird zur Militia Christi eingeweiht; es fehlt sogar nicht der Ritterschlag (Alapa);[4] wie dem Knappen der Ritterschild übergeben wird, so dem jungen Miles Christi der Heil. Geist als Schutz und Schirm vor allem Argen; wie dem Knappen das Schwert übergeben wird, so dem jungen Miles Christi der Hl. Geist als Hilfe und Kraft zu allem Guten. Nehmen wir endlich hinzu, dass Butzer, der jene Formel in Hessen einführte, seine Konfirmation in Analogie mit der römischen Firmung konstruiert hat und durch die Handauflegung *den*

1) Andreas Hyperius, De catechesi cap. 2 vgl. E. Sachsse 267 f.

2) Binterim I 1 (1825), S. 246.

3) Vgl. H. Leo, Lehrbuch der Universalgeschichte (1836) 2 188 Anm**. — K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung II 1 (1892), S. 276.

4) Die Alapa erwähnt m. W. zuerst Durandus, Rationale VI 81.

Hl. Geist leisten will, so dürfte die Vermutung doch begründet erscheinen, dass Butzer auch diese Formel einer lokalen römischen Tradition entlehnt hat.

So hat Butzer das zweifelhafte Verdienst, die evangelische Konfirmation durch römischen Einschlag und romanisierende Deutung zu einem Sakramentale bedenklicher Art gemacht zu haben. Aber von anderer Seite her, durch die Ausgleichsverhandlungen zwischen den Evangelischen und Römischen, durch Nachgiebigkeit der Evangelischen gegen das Drängen der Papstkirche gewann die sakramentale Konfirmation ein noch weit grösseres Gebiet. Schon auf dem Reichstage zu Regensburg 1541 werden eingehende Verhandlungen zwischen den Römischen und Evangelischen auch über die Konfirmation gepflogen; trotz beiderseitigen Entgegenkommens scheitert die Einigung an der Weigerung der Evangelischen, die Konfirmation als Sakrament anzuerkennen. Aber die Frage stand auf der Tagesordnung der nächsten Jahre, und hin und her wogte die öffentliche Meinung in der Neigung zur Einführung der Konfirmation nach Vorbild der römischen Firmung, in der Abneigung gegen sie. Da kam das Augsburger Interim mit seinen den Evangelischen so schwer verletzenden Bestimmungen; am 30. Juni 1548 wurde es Reichsgesetz. Im Regensburger Buch war von römischer Seite als Bedingung der Firmung vorhergehende katechetische Unterweisung und Glaubensbekenntnis zugestanden; im Augsburger Interim wurde den Evangelischen die Anerkennung der Heilsnotwendigkeit aller sieben römischen Sakramente auferlegt. Melanthon erklärt: Konfirmation und Ölung seien zwar nicht nötig; *dennoch will ich jetzund in dieser Meldung, vornemlich von der Konfirmation, auch nicht zanken. Aber die Magicae consecrationes olei sind nicht zu dulden.*[1]) Bugenhagen, obgleich er *einen Misgefallen* daran hat, dass man an Konfirmation und Ölung *des heiligen Geistes Wirkung bindet, so wollen wir doch jetzund nicht davon disputieren und befehlen solches auch eines jeden eigenem Bekenntnis.* Die Theologen, die zu Celle verhandeln, trennen in ihrem „Abschied", was bis dahin auf evangelischer Seite unerhört war, die Abendmahlsberechtigung von der Konfirmation, und der Beschluss des Landtags von Leipzig am 24. Dezember 1548 — das s. g. Leipziger Interim — fasst die Zugeständnisse seitens der Evangelischen dahin zusammen, dass *die Firmung soll gelehrt und gehalten werden, die Bischöfe sollen die Jugend verhören, diese soll dem Teufel absagen und die Taufzusage bekräftigen, und also in ihrem Glauben vermittelst göttlicher Gnade konfirmirt und bestätigt werden mit Auflegung der Hände und christlichem Gebeth und Ceremonien.* Die norddeutschen Städte Lübeck, Bremen, Hamburg, Lüneburg, Braunschweig, Hannover, Hildesheim, Göttingen, Eimbeck lehnten das Interim völlig ab, ebenso die Anhaltischen Fürsten; andere Fürsten

1) Corp. Ref. 6 839.

und Städte suchten zu vermitteln, viele gaben sich gefangen. Magdeburg wurde der Sammelplatz der geflüchteten Gegner des Interim, und unter der Führung von Amsdorf, Alberus und Allen voran Matthias Flacius Illyricus wurde eine rücksichtslose Polemik gegen das Interim und seine Beförderer eröffnet, die im evangelischen Volke weithin begeisterte Zustimmung fand.[1]) Lutheraner und Philippisten standen in schroffem Widerstreit einander gegenüber. Eine namenlose Verwirrung brach herein. Wo die Konfirmation auf Veranlassung des Interim eingeführt war, hatte sie durchaus sakramentalen Charakter, und aller Zusammenhang mit der katechetischen Unterweisung war verloren; die religiöse Unwissenheit des Volkes wuchs riesengross. Wo das Glaubensexamen in Kraft blieb, war der Zusammenhang mit der katechetischen Unterweisung zwar gewahrt, aber die Ansprüche an das religiöse Wissen wurden durch den Verfall des „Katechismus" auf das Geringste beschränkt. Nur das Eine blieb allgemein bestehen, dass dem Erstempfang des Hl. Abendmahls eine Beichte voranging, in der wenigstens ein Minimum religiöser Erkenntnis verlangt wurde.

So darf man sich nicht wundern, wenn die Frage, was die evangelische Konfirmation eigentlich sei, sehr verschieden beantwortet wird. Butzer will die Unterrichteten *ad perseverantiam in fide vitaque Christiana* konfirmieren und ihnen durch Handauflegung *den Hl. Geist leisten,* und seine Auffassung wurzelt sich im Hessenlande ein. Die Hessische K.O. von 1566 gewährt durch die Konfirmation die Anteilnahme an *der Gemeinschaft aller heiligen Auserwählten in der Kirche Gottes*, die von 1574 nimmt die Konfirmanden *in die Gemeinschaft der Gläubigen*, die Nassauer K.O. von 1576 *in die Gemeinschaft der Heiligen* auf. Die Wittenberger Reformation von 1545 verlegt die Konfirmation in den Wirkungskreis des Gebetes, Chemnitz schliesst sich ihr an, fordert *Professio fidei* und betont die Erneuerung des Taufbundes. In einem Gebiet ist der Pfarrer der Konfirmator, in einem andern der Bischof, später der Superintendent. Die Segnungen erstrecken sich hier auf die Kinder, die an ihre Taufe erinnert werden, dort auf die Eltern und Gevattern, die an ihre Pflichten gemahnt werden, dort auf die Gemeinde, die erbaut oder erschüttert wird und (Hessische K.O. von 1566) *eine Zuversicht und Trost gewinnt, dass etliche aus solchen Kindern tüchtig werden zu Lehrern und Predigern,* dort endlich findet man die Konfirmation wünschenswert gegen die römische Propaganda, weil die Konfirmation die Kinder zur evangelischen Konfession verpflichte.

Aus dieser Verwirrung wurde die evangelische Kirche Deutschlands befreit durch den Einfluss, den gegen Ende des 17. Jahrhunderts Philipp Jakob Spener weithin ausübte.

1) Vgl. W. Möller, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Dritter Band, bearbeitet von G. Kawerau (1894), S. 140 f.

§ 201. Die Konfirmation des Pietismus.

Die unermesslichen Verwüstungen, die der dreissigjährige Krieg im religiösen und sittlichen Leben des deutschen Volkes angerichtet hatte, liessen die Mangelhaftigkeit des katechetischen Unterrichts in einer solchen Tragweite hervortreten, dass eine Reformation von allen Gutgesinnten als unbedingtes Erfordernis erkannt wurde. Noch mitten in den Greueln des Krieges tritt die hohe Gestalt von Herzog Ernst dem Frommen von Gotha als ein Reformator des katechetischen Unterrichtes auf[1].) Er selbst war von Herzen den s. g. pädagogischen Neuerern, besonders dem Wolfgang Ratke (Ratichius), zugethan; aber nicht in diesem, sondern in dem Rektor von Halle Sigismund Evenius gewann er den Mann, der *dem Fürsten unter den Pädagogen und dem Pädagogen unter den Fürsten* mit grosser Arbeitskraft und hellblickendem Auge in der Durchführung seiner Reformpläne zur Seite stand. Auf Veranlassung des Fürsten verfasste er zwei Werke, die in der That eine neue bessere Zeit herbeizuführen den Beruf hatten. Es war die *Christlichgottselige Katechismusschule, d. i. einfältige, verständliche Erklärung des heiligen Catechismi Dr. Lutheri durch* 1. *andere gleichlautende deutlichere Worte;* 2. *anmutige Gleichnisse;* 3. *kurze biblische Historien;* 4. *auserlesene Sprüche der Hl. Schrift; nebst* 5. *dem absonderlichen fünferlei Gebrauch;* 6. *christlich erklärten Katechismusgesängen;* 7. *einstimmenden Katechismusstücken unter einander;* 8. *einstimmenden Psalmen Davids; und* 9. *endlich einer Anleitung, wie solches alles zu treiben* (1636). Die andere Schrift ist des Evenius *Christlichgottselige Bilderschule, d. i. Anführung der ersten Jugend zur Gottseligkeit in und durch biblische Bilder aus und nach den Historien, Sprüchen der Schrift, Einstimmung des Catechismi und nützlichen Gebrauch erklärt* u. s. w., ebenfalls 1636 erschienen. Was durch diese Werke des Evenius, durch die pädagogischen und didaktischen Werke seiner Mitarbeiter, des A. Reyher, V. L. von Seckendorff, durch Brunchorst, Glass, Dilherr, Moscherosch und Balthasar Schupp geleistet wurde, ging weit über die Grenzen des Herzogtums Gotha hinaus; es wurde zu einem breiten Unterbau, auf dem die katechetische Wirksamkeit Speners sich erheben konnte. Aber Spener hatte schon aus seiner Jugendzeit im Elsass Anregungen zum katechetischen Unterricht empfangen, die gegenüber anderen Zuständen in Deutschland den Gedanken einer notwendigen Reform nahe legen mussten. Durch die katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution von A. Ernst und J. Adam (1897) ist uns ein reiches Bild des katechetischen Lebens in jenem Lande entrollt; es ist nicht leere Vermutung, dass die vielfältige und eindringende Thätigkeit auf katechetischem Gebiet, wie sie das Reformationsjahrhundert uns zeigt, ihre Früchte

2) Vgl. K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung IV 1 (1896), S. 1 f.

weit ins 17. Jahrhundert dargeboten hat; wissen wir doch von Johann Konrad Dannhauer, dem Lehrer Speners in Strassburg, dass er mit seinem Schüler, dem vielverspotteten „Schulmeister", gleichen Sinnes war und sich nicht schämte, seine Gelehrsamkeit in den Dienst des „Katechismus" zu stellen.[1] Spener selbst, während er beklagt, dass sonst *Catechismusübungen entweder sich gar nicht finden oder je schläfferig getrieben* werden, stellt den Strassburgern das Zeugnis aus, dass sie *der beförderung der Catechetischen übungen so viel günstiger seynd, als das theure Strassburg von ziemlicher zeit an in solchem stücke andern vielen Städten vorgegangen unnd mit seinem exempel vorgeleuchtet habe.*[2] Das benachbarte Frankreich aber, in dem die reformierte Kirche bereits im 16. Jahrhundert eine hohe Blüte des katechetischen Unterrichts gezeitigt hatte, wird auf das benachbarte Elsass gewiss nicht ohne heilsamsten Einfluss geblieben sein. Wir haben (§ 198) erwähnt, dass von 1563 bis 1670 keine reformierte Synode gehalten wurde, auf der nicht die Verhandlungen über den kirchlichen religiösen Jugendunterricht sich verbreiteten; das „Lehrgespräch", auf das Spener so grossen Wert legte, hat in der reformierten Kirche Frankreichs seit 1563 bestanden.

Ausser diesen positiven Vorbereitungen der katechetischen Neuerung durch Spener wirkten auch negative Einflüsse mit, und diesen negativen Einflüssen ist es vorzugsweise zuzuschreiben, dass Speners Konfirmation ins Leben trat und weitgehende Verbreitung gewann. Bereits Heinrich Müller und vor allem Theophil Grossgebauer in Rostock hatten mit ernstem Wort auf den gänzlichen Verfall der Privatbeichte hingewiesen.[3] An die Beichte vor dem Erstempfang des Hl. Mahles war das Katechumenatsziel mit seinem Glaubensexamen gebunden. Als die obligatorische Privatbeichte fiel, fehlte ein Katechumenatsziel, und ein Ersatz war unumgänglich geworden. Wir wissen, welch hohen Wert Luther der Privatbeichte beigemessen hatte; seine Privatschriften sind reich an Aussprüchen, die diesen Wert bekunden; in den Schmalkaldischen Artikeln lehrt er von der *Confessio*, sie sei *in evangelio ab ipso Christo instituta*, daher *nequaquam in ecclesia confessio et absolutio abolenda est.*[4] Allein die (bereits 1525 von Luther in Aussicht genommene) obligatorische Einrichtung der Privatbeichte

1) Seine von 1657 an im Münster gehaltenen Katechismuspredigten liess Dannhauer unter dem Titel Catechismus — Milch oder Erklärung des christlichen Catechismi von 1657—1678 in 10 Teilen in 5 Quartbänden erscheinen.

2) Ernst und Adam a. a. O. 185 f.

3) Theophil Grossgebauer, Wächterstimme. Auss dem verwüsteten Zion (1661), Cap. 10: Von der Kirchen-Beichte, S. 168 f.

4) Art. Smalc. 3 8 (Müller 321).

in der Visitationsordnung von 1528 [1]) war, so sehr pädagogische Gesichtspunkte sie empfehlen mochten, dennoch eine Abweichung von reformatorischen Grundsätzen, die eine geschichtliche Ausgleichung forderte. Jene drei Sätze Luthers: 1. dass niemand zur Beichte genötigt werde, 2. dass dem Beichtenden es freigestellt sei, welche Bedrückungen seines Gewissens er in der Beichte zur Sprache bringen wollte, 3. dass die Wahl des Beichtigers, ob Pfarrer oder nicht, keinen Einfluss auf die Kraft der Absolution habe, waren durch die gesetzliche Privatbeichte verleugnet, und der Katechumenat war in schwerster Weise in seiner Entwickelung geschädigt worden. Man beichtete bald nicht mehr Gott, sondern dem Pfarrer; mechanisch wurde eine Formel aufgesagt, und mechanisch wurde Absolution erteilt. Das Sächsische Synodaldekret von 1624 muss verordnen: *Nachdem sich Etliche unterstanden, in ihrer Pfarrwohnung Etlicher Beichte zu hören, so wollen wir es ernstlich verboten haben*, und der Generalsuperintendent in Grubenhagen muss 1689 den Pfarrern untersagen: *in den Pfarrhäusern in Schlafrock und Pantoffeln Beichte und Absolution zu halten.* [2]) Der Widerspruch der ernsten religiösen und moralischen Ansprüche an das Beichtinstitut gegen die herkömmliche Schätzung wurde in heftigster Weise laut durch Johann Kaspar Schade in Berlin, den Freund und Anhänger Speners. Er hatte es fertig gebracht, sich zwei Jahre lang in der Beichte und im Abendmahl durch Kollegen vertreten zu lassen; als er 1696 seine Funktionen wieder übernehmen musste, brach seine Gewissensangst in Predigten und anonymen Aufsätzen hervor. Er erklärt den Beichtstuhl für einen aus dem Papsttum herübergenommenen Misbrauch und ruft aus: *Es lobe, wer da will*; *ich sage*: *Beichtstuhl, Satansstuhl, Feuerpfuhl.* [3]) Eine amtliche Untersuchung wurde daraufhin angeordnet; der Streit nahm bedenkliche Formen an, als Schade im Juli 1698 starb. Da erfolgte zur Schlichtung der Gegensätze Sr. Kurfürstlichen Durchlaucht zu Brandenburg gnädigstes Decisum wegen der Freiheit des Beichtstuhles in Dero Residentien, am 16. November 1698. Die Privatbeichte wird dem Ermessen der Einzelnen überlassen, aber an jedem Sonnabend abends soll ein Busssermon vor dem Altar gehalten werden, dieselbe Einrichtung, die wir in der Württemberger Kirche, in den Kirchen Calvins und a Lascos, sowie in der Pfälzischen Agende von 1563 kennen gelernt haben. Spener stimmte nach anfänglichem Schwanken der Verordnung zu; er zittert zwar vor den

1) Die Privatbeichte vor Empfang des Heiligen Mahles tritt obligatorisch auf zuerst in der K.O. von Reutlingen 1526 (vgl. Günther, Württemberg und die öffentliche Beichte auf lutherischem Boden während des 16. Jahrhunderts in Spitta und Smend, Monatschrift 1897, S. 249).

2) A. Tholuck, Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts 1 (1861), S. 157.

3) A. Ritschl, Geschichte des Pietismus II 1 (1884), S. 201 f.

Folgen der Aufhebung des Beichtzwanges, aber er preist die Gemeinden glücklich, bei denen die Privatbeichte nicht bekannt ist; in Oberdeutschland hatte er sie gar nicht kennen gelernt und ihr Fehlen niemals als Mangel empfunden. So sehr die Aufhebung des Zwanges evangelisch korrekt war, so lässt sich doch eine Schädigung des kirchlichen Lebens durch das Vorgehen des Pietismus nicht verkennen. Diese Schädigung besteht darin, dass die Beseitigung der Privatbeichte unter Umständen erfolgte, die in keiner Weise geeignet waren, das freie Bedürfnis nach der Beichte wach zu rufen, und dass, weil das Beichtinstitut ein oder vielmehr das Mittel zum kirchlichen Lehrzweck war, zur Erreichung dieses Zweckes kein anderes Mittel sofort zu gebote stand. Für jene Schädigung ist bis heute kein genügendes Heilmittel entdeckt; für diese wurde durch den Pietismus ein anderes Mittel, ein neuer Katechumenat mit neuem Ziel geschaffen, dem Ziel der (pietistischen) Konfirmation.

Es war die geschichtliche Aufgabe Speners, die evangelische Kirche von dem herrschenden Intellektualismus zu erlösen und den evangelischen Glaubensbegriff wieder in seine hohe Würde einzusetzen. Den Grund des elenden Zustandes der Kirche erblickte er mit Recht darin, dass die Kirche die Tauferziehung ihrer Glieder so schwer vernachlässigt hatte; daraus ergab sich ihm die Notwendigkeit einer gründlichen Unterweisung der Jugend durch die Organe der Kirche, und unter vielem Widerspruch legte er selbst mit Hingebung und Unverdrossenheit Hand ans Werk. Dass der „Katechismus" die Aufgabe der Kirche sei, die ihn durch ihre Organe, die Pfarrer, zu leisten habe, ist durch Spener der Kirche unverlierbar eingeprägt. Diese katechetische Unterweisung musste nach Spener ein bestimmtes Ziel haben; dies Ziel könne nicht eine gedächtnismässige Einprägung der Lehre sein, es müsse das Bewusstsein von der Tragweite der Lehre und eine Erfahrung von der erneuernden Kraft des göttlichen Wortes erzielt werden. Sein Bemühen war, *den Kopf ins Herz zu bringen* — ein Ausdruck, der übrigens nicht von ihm selbst herstammt —, und eine persönliche Entscheidung für Christus hervorzurufen. Die Konfirmation ist Spener eine keineswegs notwendige, aber eine nützliche und erbauliche Cärimonie; denn die katechetische Unterweisung muss einen Abschluss haben, und die Konfirmation ist der geeignete Abschluss. So wächst die Konfirmation aus der Katechese hervor; sie ist eine äussere Form, die für sich wenig Wert hat, sie hat Wert durch den Unterricht, der ihr vorangeht. Darum ist die Konfirmation nach Spener nicht selbst das Ziel des Katechumenats, sondern nur die Bezeichnung dafür, dass das Ziel erreicht ist. Wie tief evangelisch und wie gesund ist der Gedanke Speners! Hier ist nichts von einer Konnivenz gegen Enthusiasten und Wiedertäufer wie bei Butzer, nichts von Interimsgelüsten und Interimsschwachheiten im neidischen Schielen oder

in verleugnender Anbequemung an das Sacramentum confirmationis der römischen Kirche; die Gedanken der Böhmischen Brüder werden wieder lebendig, und was Calvin angeordnet hatte, was Luther in seinem Drängen nach einem einfältigen guten Katechismus vor Augen schwebte, was Chemnitz sodann, ob auch mit gedämpfter Stimme, geltend gemacht hatte, das zieht Spener ans Licht und sucht es durchzuführen. In der Konfirmation selbst wird auf die Fürbitte der Gemeinde, der Gläubigen, besonderes Gewicht gelegt; es ist gleichgültig, ob diese in reiner Gebetsform oder in Form des zu sprechenden Gebetswunsches auftritt, die Hauptsache ist, dass sie sich geltend macht. Als symbolische Zueignung der Fürbitte behält Spener die Handauflegung bei, er verwahrt sich aber ausdrücklich gegen die durch Handauflegung herbeigeführte *Arrogierung eines besonderen apostolischen Geistes*. Ob das Ziel des Katechumenats, dessen Bezeichnung die Konfirmation nach Spener ist, erreicht sei, wird in der vorhergehenden Prüfung erkannt. Aber diese Prüfung wird nicht in einer oder einigen Stunden vollzogen; sie bezieht sich nicht auf intellektuelles Wissen der kirchlichen Lehre, sondern darauf, ob der Kopf ins Herz gedrungen, ob die Wahrheit des Evangeliums Früchte der Busse und der wahrhaftigen Bekehrung gezeitigt habe, ob der Taufbund durch persönliche Entscheidung für Christus erneuert sei. Das Handeln der Konfirmanden mit Gott, ihr Bekenntnis des Glaubens, ihr Gelübde oder „*Verspruch*“, ihr Handschlag, der das Gelübde eidlich verfestigt, überwiegt die Bedeutung des Handelns der Kirche mit ihnen, sie sind nicht so sehr Konfirmanden, als Konfirmanten. In diesem durch die Konfirmation bezeichneten Ziele und nach rückwärts in der Art der Unterweisung, welche dieses Ziel hervorbringen und erreichen will, liegt der Fehler des Pietismus. Aber es ist zu unterscheiden. Nicht der Gedanke ist verfehlt, dass die Kirche an der werdenden Gemeinde erst dann ihr Ziel erreicht habe, wenn sie diese zum persönlichen Glaubensleben gebracht, zu freier Selbstentscheidung für Christus; nicht auch in dem Gedanken, dass Bekenntnis und Gelübde bei solcher Selbstentscheidung nicht fehlen dürfe; Bekenntnis und Gelübde gehörte seit 1539 der kirchlichen Tradition an, und der Handschlag hat bereits in der *Niedersächsischen K.O.* von 1585 einen Vorgang. Der Fehler lag vielmehr darin, dass dieser Erfolg erzielt werden musste, und dass, weil beansprucht wurde, ihn an bestimmten Zeichen zu erkennen, diese bestimmten Zeichen der Wiedergeburt und Bekehrung hervorgetrieben werden mussten. Eine *Egregia confirmatorum dispositio* ist zu erzielen, und niemand wird zur Konfirmation zugelassen, *nisi in quo vita spiritualis floret*. So wird die Konfirmation das Mittel, eine Ecclesiola der Erweckten oder Wiedergeborenen innerhalb der Massenkirche zu sammeln. Spener selbst legt auf das Bekenntnis der Konfirmanden *öffentlich vor dem Auge Gottes und der Kirche, zu dem christlichen Glauben, auf welchen sie getauft sind,*

grosses Gewicht, damit *die Gemeinde wisse, wofür sie ihn halten soll, und damit die Fürbitte der gesammten Gemeinde zu ihrer Bekräftigung nicht fehle.* Mit dem Bekenntnis einigt sich der *Verspruch*, und mag die Cärimonie der Konfirmation nicht notwendig sein, das Wesen derselben, die innerliche Erneuerung des Taufbundes, ist notwendig, weil die Kindertaufe allgemein üblich ist, in welcher nicht die Kinder selbst, sondern die Paten an ihrer Stelle Bekenntnis und Gelübde thun. Die Konfirmation wird so zum *Bund eines guten Gewissens mit Gott*, das Examen zu einer Prüfung der Gewissen, das Glaubensbekenntnis vor der Gemeinde zum Aussprechen der eigenen Glaubensgewissheit, und schon von A. H. Francke an legten die Kinder selbstgefertigte Glaubensbekenntnisse ab. Spener selbst will bei der katechetischen Aufgabe der Gewissensprüfung und Erinnerung an den Taufbund das Gewicht auf die Anleitung zum Herzensgebet legen; aber er freut sich des Erfolges von J. K. Schade, der elfjährige Mädchen dahin gebracht, *dass sie aus ihrem Herzen die beweglichsten Gebete zu Gott auf ein Achtel Stund thun können.* Dogmatisch wird jetzt zum Wort und Sakrament das Gebet zum dritten Medium salutis gemacht.[1]) Vor allem wird der Busskampf angestrebt; man muss *einen Stich zum Herrn* bekommen; die *Durchstechung des Herzens*, der *Durchbruch* ist des Kampfes Ziel, der mit *einem wohlbedachten Schluss und Einwilligung* dem Herrn zu dienen endet. Die katechetische Anleitung, welches die Mittel, die Kennzeichen, die Frucht der wahren Bekehrung seien, dabei sie abnehmen können, ob sie bekehrt seien oder nicht, ist in K.O. übergegangen, wie die Visitationsordnung Christians IV. von Dänemark 1736 vorschreibt: *die Jugend soll gefragt werden, ob sie von dieser oder jener Wahrheit etwas an ihren Seelen erfahren, und was sie von Bekehrung und Glauben an sich merken.* Dass dies Alles an dem fixierten Termin der Konfirmation erreicht sein soll, damit hier das pietistische Katechumenatsziel, die subjektive Erneuerung des Taufbundes, eintrete, ist die äusserst bedenkliche Tendenz des Pietismus.

Der weitreichende Einfluss Speners und seiner Freunde leistete der allgemeinen Einführung der Konfirmation grossen Vorschub. Die Unklarheiten der römischen Konnivenzen und der wiedertäuferischen Rücksichten wurden bald überwunden; die sorgenden Gemüter, welche vor papistischem Sauerteig zurückschreckten, wurden durch Einrichtung der privaten Konfirmation im Hause des Pfarrers beruhigt. Das Gepräge, welches Spener der Konfirmation gegeben, blieb im grossen und ganzen der Kirche unversehrt. Auch der Rationalismus vermochte es nicht zu beseitigen; je niedriger er die Taufe wertete, um so mehr stattete er die Konfirmation mit allen Mitteln eines Familienfestes und Kirchenfestes

1) So J. J. Breithaupt nach Val. Löschers Timotheus verinus (1718), 1 193: Viva Dei invocatio est ipsum salutis medium sincerum.

aus und hat es dadurch erreicht, dass die Konfirmation allgemein kirchengesetzlich gefordert wird, dass sie der bürgerlich wirksame Abschluss der Kindheit und der Beginn der reiferen Jugend und in der Anschauung des Volkes das tiefst eingreifende Ereignis der Jugendzeit geworden ist. Die Berechtigung zur Teilnahme am Hl. Abendmahl ist allgemein mit der Konfirmation verbunden; und nicht nur die Berechtigung, sondern das erste Abendmahl selbst ist ein Teil, ein Hauptteil, der für die Kinder der Gemeindeglieder obligatorischen Konfirmation geworden, teils mit dieser zu einer Handlung verbunden, teils einige Tage davon getrennt.

W. Caspari schliesst seine schöne Schrift über die Konfirmation mit einer Tabelle, welche die allmähliche kirchenordnungsmässige Einführung der Konfirmation darstellt. Die Einführung erfolgte in dieser Reihenfolge:

Zwischen 1534—1539 *Strassburg* — 1539 *Hessen* — 1540 *Brandenburg* — 1542 *Calenberg-Göttingen* und *Liegnitz* — 1545 *Pommern* — 1556 *Waldeck* — 1569 *Braunschweig-Wolfenbüttel* — 1571 *Niederösterreich* — 1577 *Grafschaft Hohenlohe* — 1581 *Niedersachsen* — 1588 *Königsberg* — 1645 *Gotha* — 1675 *Berg* — 1686 *Mannheim* — 1693 *Schleswig-Holstein* und *Braunschweig-Lüneburg* — 1694 *Mecklenburg* — 1699 *Sachsen-Weimar* — 1722 *Württemberg* — 1733 *Grafschaft Pappenheim* — 1736 *Dänemark* — 1737 *Langenburg* — 1752 *Altenburg* — 1755 *Wertheim* — 1770 *Oberlausitz* — 1771 *Ravensburg* — 1773—1777 *Kursachsen* — 1787 *Magdeburg* — 1813 *Nürnberg* und *Augsburg* — 1832 *Hamburg*. —

2. Kapitel.

Die Erneuerung des evangelischen Katechumenats.

§ 202. Misstände. Vorschläge zu ihrer Beseitigung.

In den von A. F. C. Vilmar herausgegebenen Pastoral-theolog. Bättern (I und II, 1861. 1862) wurden in Übertreibung der *sakramentlichen Ceremonien* der *Casseler K.O.* von 1539 und der Butzerschen *Leistung des Hl. Geistes* durch die Handauflegung des Bischofs Abhandlungen über die Konfirmation mit dem ausdrücklichen Bewusstsein veröffentlicht: *dass die Gesammtkirche an dem Punkt der Konfirmation noch etwas zu erleben habe.* Dies Bewusstsein ist ohne Zweifel völlig richtig. Es wird heutzutage kaum eine Schrift über Katechetik und Konfirmation veröffentlicht, in der nicht Vorschläge zur Erneuerung des evangelischen Katechumenats gemacht werden, obgleich nicht in allen diesen Äusserungen die Schäden gleichmässig erkannt werden. Diese Schäden dürften so zu formulieren sein: 1. Allgemein anerkannt ist, dass der

Katechumenat mit der Taufe des Christenkindes zu beginnen hat, dass er wesentlich Tauferziehung und sein Abschluss Erneuerung des Taufbundes ist; gleichwohl erinnert sich die Kirche ihrer Pflicht der Tauferziehung meistens erst im 14. Lebensjahre des Kindes, und die Erziehung wird in wenigen Wochen oder Monaten begonnen und vollendet und muss vollendet sein, wenn das bestimmte Lebensalter des Kindes erreicht ist. Diese Praxis hatte eine Berechtigung zu der Zeit, als der Schullehrer der katechetische Gehilfe des Pfarrers war und die gesammte Schulzeit im Dienst des Katechumenates stand. Jetzt hat die Kirche den Katechumenat allein zu verantworten, und es ist durchaus unsicher und lokal verschieden, inwieweit der Religions-Unterricht der Schule als Gehilfendienst am Katechumenat anzusehen ist. Somit kann die seitherige unter völlig andern Verhältnissen fixierte Katechumenatspraxis nicht genügen. 2. Es ist praktisch gleichgültig, ob in thesi die Konfirmation oder der Erstempfang des Hl. Mahles als Katechumenatsziel proklamiert wird; beides ist unablöslich in praxi verbunden, beides ist auf einen bestimmten Alterstermin fixiert, der nur in schreiendsten Ausnahmefällen hinausgerückt werden kann, weil die bürgerliche Stellung und das bürgerliche Fortkommen daran geknüpft ist, beides ist gleich obligatorisch. Zwar nicht der Empfang des Hl. Mahls, wohl aber die Konfirmation wird durch evangelische Kirchengesetze erzwungen; weil aber jener mit dieser unlöslich verbunden ist, wird auch der Empfang des Hl. Mahls erzwungen. 3. Der evangelischen Kirche ist das Bewusstsein nicht verloren gegangen, dass das wahre Ziel aller Tauferziehung nicht ein nur angelerntes Mass intellektuellen Wissens sein kann und sein darf, sondern der auf freier Entscheidung und Entschliessung beruhende Glaube an Christus. Diese Selbstentscheidung ist aber selbstverständlich nicht auf ein bestimmtes Lebensalter zu fixieren, sie ist auch nicht durch ein äusserlich aufgenötigtes Glaubensbekenntnis und Gelübde zu konstatieren; sie ist Sache absoluter Freiwilligkeit, wenn sie wahr sein soll, sie ist auch lediglich der Verantwortung des Individuums zu überlassen und nicht von dem Alter abhängig zu machen. Gleichwohl sucht die Kirche diese Selbstentscheidung in die Konfirmation zu verlegen. Dazu wird die obligatorische Konfirmation mit dem täuschenden Schein freiester Selbstentscheidung ausgestattet; wie die Konfirmation selbst, so ist das Glaubensbekenntnis obligatorisch und das Gelübde, in diesem Glauben zu leben und zu sterben u. s. w. Die Handlung wird mit solchem Flitter verbrämt, dass die Meinung in den Konfirmanden und in der Gemeinde hervorgerufen wird, dies sei die Bekehrung der jungen Christen, ihr Eintritt in die Gemeinde der Gläubigen, in den Vollbesitz der Rechte der mündigen Gemeindemitglieder. Nicht nur der Erfolg in der Massen-Konfirmation der Grossstädte, nicht nur die Thatsache, dass kaum 20 % dieser Konfirmierten von ihrem Abendmahlsrechte je wieder Gebrauch macht, zeugt

für den bösen Schaden, — die Kirche hat es in den meisten Territorien auch praktisch anerkannt, dass ihr Vorgeben, die Konfirmation sei das äusserliche und innerliche Katechumenatsziel, nichtig ist; die an sich sehr heilsame Einrichtung, der obligatorischen Katechisation mit Konfirmierten legt das Bewusstsein bloss, dass auch die Konfirmierten eigentlich noch Katechumenen seien. Die Schäden des Katechumenats sind: die Nachlässigkeit der Kirche und ihrer Organe in der Tauferziehung, der Zwang zum Eintritt in die Kommunion-Gemeinde, die Unwahrheit der Konfirmation.[1])

v. Zezschwitz sagt mit vollem Recht: *Die Kirche kann niemand zu der höheren Stufe [der Kommunion-Gemeinde] aufnehmen, ohne sich zu vergewissern, nicht nur dass er auf die niederere überhaupt gestellt, d. h. dass ein Abendmahlskandidat s. Z. wirklich getauft worden, sondern auch dass er sie, so weit dies sich äusserlich bethätigen und anerkennen lässt, selbst willentlich angetreten und bewahrt hat. Aller Orten* (?) *sind wir dem kirchlichen Prinzip begegnet, ihre Güter nur auf freies Begehren zu gewähren. Dies Begehren wird sich vor dem ersten Abendmahl bestimmter zum ausdrücklichen Begehr nach diesem Heiligtum der Kirche gestalten.*[2]) Von der Casseler K.O. von 1539 an haben die älteren Hessischen K.O. dies Begehren gekannt; der Konfirmand hat zu erklären: „*Damit ich Christo und der Gemeinschaft der heiligen Kirche desto näher zugethan werden möge, begehre ich heftig, mit andern Christen zum Tisch des Herrn zu gehen.*“ Soll also das Hl. Mahl durch erzwungenen Genuss nicht entweiht werden, so ist die erste Forderung, dass der Erstempfang desselben und die Berechtigung zum Hl. Mahl überhaupt von der obligatorischen Konfirmation getrennt werde.[3])

1) Unter den zahlreichen Stimmen, die sich gegen die übliche Praxis der Konfirmation erheben, sei nur das kräftige Wort des Hofpredigers a. D. Ad. Stöcker auf der Berliner Pastoralkonferenz (12. u. 13. Juni 1895) erwähnt: „Wir schaffen uns durch die Konfirmation selbst die Schwierigkeiten, die wir nachher bekämpfen müssen. Die jetzige Art der Konfirmation ist die organisierte Verwüs ung der Kirche. Eine Verschiebung des Konfirmandenunterrichts ist aber bei uns kaum möglich. Die Scheidung ist aber auch nicht bei der Aufnahme in den Konfirmandenunterricht zu machen, sondern bei der Zulassung zum Abendmahl. Die kirchliche Unterweisung muss von der Zulassung zum Abendmahl getrennt werden. Denn dadurch erhalten wir auch die jetzt so sehr vermisste Möglichkeit der Einwirkung über das 14. Lebensjahr hinaus. Das Schlimmste (?) bei der Konfirmation ist, dass aus ihr ganz von selbst zehn Jahre später kirchliche Rechte erwachsen.“ (Chronik der Chr. Welt 1895, Nr. 26.)

2) G. v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik 1 662.

3) Vgl. Luther, Vermahnung zum Sacrament des Leibes und Blutes unsers Herrn (1530) 23 165. 168: „Ein gezwungener Christen aber ist ein sehr fröhlicher angenehmer Gast im Himmelreich, da Gott sonderliche Lust zu hat, und wird ihn freilich unter die Engel obenan setzen, da die Hölle am tiefsten ist . . . . . Und wer nicht willig und gern ein Christ ist oder zum Sacrament gehet, der bleibe nur weit davon, und fahre wohin er fähret, Gott mag keinen gezwungenen Dienst haben.“

1. Jene Abhandlung in Vilmars Pastoral-theolog. Blättern wird recht behalten, *dass die Gesammtkirche an dem Punkt der Konfirmation noch etwas zu erleben hat*, freilich nicht in dem dort vorausgesetzten Sinne. In der Lösung des Problems, welche dort gegeben wird, konkurrieren sehr heterogene Dinge, und ausserhalb Hessens wird wohl niemand die Theorie sich aneignen. Vor allem soll die Konfirmation eine sakramentale Handlung, etwas Sakramentartiges sein wie in der Casseler K.O. von 1539. Wiedertäuferischer und zugleich römischer Herkunft ist die Bindung eines *inneren Erfahrens und Erlebens bestimmter Gnadenwirkungen* an die Konfirmation; allein dies Erfahren und Erleben ist nicht, wie die Wiedertäufer und Schwenkfeldt wollen, von der subjektiven Beschaffenheit der Konfirmanden abhängig, sondern — und das ist römischen Ursprungs — von der Handauflegung, welche kraft seines Amtes der Pfarrer vollzieht. Das evangelische Bewusstsein macht jedoch diese Gnaden spendende Macht des Amtes sofort wieder illusorisch, indem gesagt wird, *es komme darauf an, ob die konfirmierenden Pfarrer die Hände auflegen können kraft prophetischen und apostolischen Wortes, oder nicht.* Aber hierdurch ist der Widerspruch gegeben mit dem Bekenntnis der Augustana 8: *Et sacramenta et verbum propter ordinationem et mandatum Christi sunt efficacia, etiamsi per malos exhibeantur* —, und überdies wird das innere Erleben und Erfahren völlig unsicher, weil niemand wissen kann, ob die konfirmierenden Pfarrer jenes Vermögen haben oder nicht: wie die römische Kirche die Wirksamkeit des Sakraments von der nicht zu konstatierenden Intentio des Priesters abhängig macht. Die Gabe der Konfirmation ist die Gabe der Zeugenschaft, die Einreihung in die Militia Christi, wie die römische Firmung nach dem Florentinum und dem Cat. Rom., und zwar durch *Ergebung in den Gehorsam der Kirche*, wie die althessischen Ordnungen es bestimmen; dadurch werden die in der Taufe schon empfangenen *allgemeinen Gaben des Hl. Geistes zur Entfaltung gebracht* (*Confirmatio baptismi gratiam perficit* sagt Cat. Rom. II 3 19). Gleichwohl ist das Hl. Abendmahl das Katechumenatsziel. Die sakramentale Handlung der Konfirmation befähigt durch die Handauflegung als die *Versiegelung der realen Mitteilung des verheissenen Gnadengutes an den Gläubigen* zum *Hinzunahen zum Altarsakrament.* — Eine Modifikation dieser Ausführungen geben die Pastoraltheolog. Blätter 1862 im August- und Septemberheft. Die Konfirmation sei kein eigentliches Sakrament, weil zu diesem auch Wirkung auf den Leib gehöre,[1]) aber ein Sakramentale; die subjektive Bedingung des

1) Das *Φάρμακον ἀθανασίας* des Irenaeus. — So in zahlreichen Liturgieen, z. B. die Spendeformel des Sacram. Leon. (Binterim a. a. O. IV 3 [1828], S. 16): Corpus et Sanguis Domini prosit animae meae et corpori in vitam aeternam; ähnlich bis ins 16. Jahrhundert. Auch Luther hat dieselbe Auffassung, z. B. Dass diese Worte Christi „das ist mein Leib" etc. noch fest stehen, wider die Schwarmgeister 1527), 30 118. Sie widerspricht der Apol. 7 (De Num. et Usu Sacr.) § 5 (Müller 202).

Empfangs der Gnadenwirkungen des Hl. Geistes wird nicht mehr beim Konfirmator, sondern beim Konfirmanden gesucht, gleichwohl die althessische Formel unabgeschwächt beibehalten: *Nimm hin den Hl. Geist, Schutz und Schirm vor allem Argen u. s. w.* Die Mitteilung der Gnadengabe des Hl. Geistes ist die Erweckung von Charismen, dieser Zeichen der letzten Zeit, — so der Irvingianismus und der Verfasser jener Abhandlung.

2. W. Caspari (Die evangelische Konfirmation [1890], S. 136 f.) und v. Tiling (Taufe und Abendmahl [1889], S. 33 Anm.) hoffen dadurch eine Besserung der bestehenden Zustände herbeizuführen, dass sie die unterschiedslose Allgemeinheit der Taufe aller Christenkinder dadurch aufzuheben vorschlagen, dass die Kirche solche Kinder von der Taufe zurückweist, zu deren Eltern die Kirche nicht das Vertrauen hat, dass sie ihre Kinder christlich erziehen werden; die Kinder, die getauft worden sind, werden auch konfirmiert. Lutherisch ist jedenfalls der Vorschlag nicht, zumal da die Faktoren der Paten, der christlichen Schule, der sozialen Macht der christlichen Gemeinde dabei völlig ausser Betracht bleiben. Es wird auch nicht angegeben, durch welche ihrer Organe die Kirche jene Zurückweisung ausüben soll. Wo ist ein Pfarrer, der die Verantwortung, zumal bei lutherischer Schätzung des Taufsakramentes, übernehmen möchte? Die Zurückweisung der Kinder wegen mangelnden Vertrauens zu den Eltern würde überdies doch nur dann hinlänglich begründet sein, wenn die Verpflichtung zur christlichen Erziehung seitens der Eltern ausdrücklich verweigert würde; aber in dem Fall werden die Eltern sich auch schwerlich dazu entschliessen, die Taufe für ihre Kinder zu begehren. Wenn aber die Eltern jene Verpflichtung feierlich übernehmen, wer bürgt dafür, dass sie die übernommenen Pflichten ausführen? Und wenn sie dieselben ausgeführt haben, wer bürgt dafür, dass das Ergebnis religiöse und sittliche Würdigkeit der Kinder zur Konfirmation ist? Die Erfahrung ist ja leider nicht so selten, dass christlich gesinnte Eltern unchristlich gesinnte Kinder haben. Der Vorschlag von Caspari und v. Tiling ist somit ebenso unausführbar wie zwecklos.

3. In wesentlicher Übereinstimmung treten J. W. F. Höfling (Das Sacrament der Taufe ^{2} [1848], § 172. 180; Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung ^{3} [1853], S. 30 f.) und G. v. Zezschwitz (System der christlich-kirchlichen Katechetik 1 ^{2} 687 f.) mit einem anderen Vorschlag auf. Es wird eine doppelte Konfirmation unterschieden. Die erste hat einen Beichtcharakter und ist mit der Zulassung zum Hl. Abendmahl verbunden; die zweite hat einen Bekenntnischarakter und erfolgt nach einem vierjährigen konfessionellen Unterricht, dessen Besuch durchaus freiwillig ist, in einem sollemnen Akt vor versammelter Gemeinde. Sie erteilt das aktive Gemeinde-Bürgerrecht zur Teilnahme

an der Wahl der Pfarrer, Lehrer, des Kirchenvorstandes u. dgl., während die Berechtigung, Pate zu sein und seine Ehe einsegnen zu lassen, auch von dem erreicht werden kann, der sich diesem höheren Katechumenat nicht unterzieht. Nebensächlich obgleich sehr bedenklich ist der moralische Zwang, durch welchen v. Zezschwitz trotz seines Eintretens für freie Selbstentscheidung die jungen Abendmahlsgenossen zur Wiederholung der Kommunion in je zwei Monaten nötigen will; nebensächlich auch die Empfehlung des höheren Katechumenats dadurch, dass der Pfarrer diesen Katechumenen bei der Wahl der zukünftigen Gatten hilfreich zur Seite stehen könne. Die Hauptsache ist, dass v. Zezschwitz einen Katechumenat für die Sakramentsgemeinde und einen solchen für die organisierte Bekenntnisgemeinde unterscheidet, dass er das Prinzip der freien Willensentscheidung in Widerspruch mit seinen theoretischen Grundsätzen nur für diesen Katechumenat, nicht für jenen geltend macht, somit den Katechumenat für die Bekenntnisgemeinde dem für die Sakramentsgemeinde überordnet, obgleich der Katechumenat für die Bekenntnisgemeinde nur Rechte der Kirchenordnung, der für die Sakramentsgemeinde dagegen Rechte der Gnadenordnung gewährt, und obgleich nach v. Zezschwitz die Teilnahme am Hl. Abendmahl der Gemeinde die Zugehörigkeit zur Konfession voraussetzt. Überdies hat hinsichtlich der zu erlangenden Rechte der Katechumenat für die Bekenntnisgemeinde nur für den männlichen Teil der werdenden Gemeinde Bedeutung; für den weiblichen Teil sind jene Rechte illusorisch.

4. Höchst beachtenswert und u. E. zukunftsreich ist endlich der Vorschlag, der eine nicht geringe Zahl hochbedeutender Namen trägt: Schleiermacher (bei R. Dove, Zeitschrift für Kirchenrecht 1 326 f.; Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 42 307 f.), J. Chr. K. v. Hofmann (Mecklenburger Zeitblatt 1845 Heft 4; Zeitschrift für Prot. und Kirche 18 1 f.; 45 91 f.), J. H. Wichern (Stuttgarter Kirchentag 1869), K. Buchrucker (Puckenhofer Blätter 1870, 4), Th. Harnack (Die freie lutherische Volkskirche 1870, S. 112 f.; Katechetik [1882] 1 187). Es wird unterschieden zwischen einem obligatorischen Kinderkatechumenat und einem zeitlich durch vierjährigen Katechumenengottesdienst davon zu trennenden durchaus freiwilligen Kompetentenkatechumenat, der mit der Konfirmation und der Zulassung zum Hl. Abendmahl schliesst. Der Gesichtspunkt, der namentlich von v. Hofmann und J. H. Wichern geltend gemacht wird, ist die Forderung der Freiwilligkeit des Bekenntnisses und Gelübdes und des freien Entschlusses zur Teilnahme am Hl. Abendmahl. Weniger wird es betont, dass die leitenden Organe der Kirche in der Gemeindevertretung ausschliesslich dem durch Konfirmation und Abendmahlsgemeinschaft gewonnenen Teil der Gemeinde zu entnehmen seien. Auf diese Neuordnung des Katechumenats kommt mit grösseren oder geringeren Modifikationen ein grosser Teil der Ratschläge zurück, die zur

Beseitigung der grossen Misstände von den verschiedensten Seiten in den letzten fünfzig Jahren laut geworden sind. Allerdings erweckt die Fixierung eines vierjährigen Kompetentenkatechumenats Bedenken, und den Namen der Konfirmation von dem Abschluss des obligatorischen Kinderkatechumenats zu trennen, würde in den Gemeinden auf unüberwindliche Schwierigkeiten stossen. Eine Modifikation jenes Vorschlags wird daher unerlässlich sein. —

Eine Neuordnung der Konfirmationspraxis kann nur im Zusammenhange einer durchführbaren Neuordnung des gesammten Katechumenats dargelegt werden, und diese Neuordnung wird die gesammte Tauferziehung umfassen.

§ 203. Die beiden ersten Katechumenatsstufen: häusliche Erziehung und Kindergottesdienst.

Ist in der evangelischen Kirche das eine Sakrament, die Taufe, der Beginn des Katechumenats, so kann das Ziel des Katechumenats nur das andere Sakrament, das Hl. Abendmahl, sein. Daraus ergiebt sich nicht nur, dass niemand zum Hl. Abendmahl zugelassen werden kann, ohne dass die Taufe vorhergegangen wäre, sondern auch, dass der Katechumenat die kirchliche Erziehung ist von der Taufe zum Hl. Mahl, also Tauferziehung. Die Taufe wird im unbewussten Kindesalter vollzogen; sie ist das Sakrament der Heilsverheissungen Christi, seiner Willenserklärung über dem Täufling, sein Erlöser und Lebensfürst zu sein. Das Hl. Abendmahl ist das Mahl der Gemeinschaft mit Christus und mit seinen Gläubigen; wie es eine Entweihung des Hl. Mahles ist, es Kindern im unbewussten Alter zu reichen, so ist es eine Entweihung desselben, auf dem Wege kirchlicher Nötigung es zu empfangen; es darf der Empfang nur Sache freiester Entschliessung sein.

Sind alle getauften Christenkinder Katechumenen der Kirche, so fragt es sich, wie die Kirche ihrer Pflicht der Fürsorge für die Katechumenen, der Tauferziehung, zu entsprechen habe. Wir haben verschiedene Katechumenatsstufen zu unterscheiden.

Die erste Katechumenatsstufe mit rein häuslicher religiöser Erziehung wird jenes frühe Lebensalter sein, in welchem das Kind ausschliesslich seinem Elternhause angehört und in keiner Weise ein öffentliches Leben führt, also etwa bis zum Schluss des sechsten Lebensjahres. Irgend eine unmittelbare Einwirkung der Kirche auf das Kind wird unstatthaft erscheinen; alle kirchliche Erziehung wird durch das Elternhaus vermittelt sein. Diese vermittelnde Einwirkung wird zunächst durch das kirchliche Gemeindeleben, durch den Kultus, besonders durch die Predigt, zu geschehen haben; nicht so, dass an bestimmten Sonntagen ausdrücklich Erziehungspredigten gehalten werden, wohl aber durch Befruchtung der Predigt überhaupt mit christlich pädagogischen

Gedanken. Die spezielle Seelsorge bietet weitere Möglichkeiten in Hausbesuchen und anderen Mitteln; die Taufrede, welche bei keiner Haustaufe fehlen sollte, gewährt ungesucht vielfache Gelegenheit, über christliche Kinderzucht den Eltern ans Herz zu dringen. Dass auch dieser Katechumenenstufe in dem kirchlichen Fürbittgebet, das an keinem Sonntage der heranwachsenden Jugend vergessen sollte, gedacht werden muss, ist selbstverständlich.

Eine unmittelbare Einwirkung der Kirche zur Tauferziehung findet auf der zweiten Katechumenatsstufe statt. Ihr Beginn ist der Beginn des öffentlichen Lebens des Kindes, der Beginn seiner Schulpflichtigkeit.

Die zweite Katechumenatsstufe ist die des Kindergottesdienstes: sie beginnt mit der Einführung in das öffentliche Leben, also etwa mit dem 7. Lebensjahre, und schliesst mit dem Beginn des Konfirmanden-Unterrichts.[1])

Das Bedürfnis der Kindergottesdienste ist vorhanden auch unter Voraussetzung der Normalität der christlichen und kirchlichen Erziehung der Jugend durch Haus und Schule. Denn das, was durch beides nicht erreicht werden kann, ist 1. die Einpflanzung des Bewusstseins um den Segen kirchlicher Gemeinschaft, 2. die Erziehung zur freien und freudigen Heiligung der Sonntage und Festtage in der kirchlichen Gemeinschaft. In diesen beiden Dingen ist eine Beteiligung der Kirche an der Jugenderziehung not, welche in demselben Masse an Unerlässlichkeit zunimmt, wie die religiöse und kirchliche Erziehung des Hauses und der Schule der Normalität entbehrt. Die Nötigung der Jugend in dem angegebenen Alter, sich an dem Gemeindegottesdienst zu beteiligen, bietet in keiner Weise Ersatz. Denn der Kultus der Gemeinde ist nicht für Kinder berechnet und darf es auch nicht sein; die Unverständlichkeit desselben gewöhnt die Jugend an Gedankenlosigkeit, erzeugt Überdruss und ist nur geeignet, für spätere Zeiten der Jugend das gottesdienstliche Leben zu verleiden. Es ist zuzugeben, dass bei ungebrochener kirchlicher Sitte abgelegenerer Landgemeinden die Selbstverständlichkeit des Kirchenbesuches seitens der Konfirmierten den Mangel besonderer Jugendgottesdienste weniger verhängnisvoll macht als in grösseren Städten mit ihrer vielfach stark durchbrochenen kirchlichen

1) Litteratur: R. König, Beiträge zur 100jährigen Geschichte der Sonntagsschule in Schäfers Monatsschrift für Innere Mission 1883, S. 161 f. 201 f. 241 f. 281 f. 321 f. 401 f. — 1884, S. 53 f. 105 f. 201 f. 383 f. 421 f. — Reinhard, Zur Geschichte der Kindergottesdienste und Sonntagsschulen, daselbst 1889, S. 324 f. — v. d. Goltz, Das Bedürfnis besonderer Jugendgottesdienste u. s. w. 1888. — O. Baumgarten, Die Verpflichtung der Kirche gegen die Jugendgemeinde in Ztschr. f. prakt. Theol. 1891, S. 203 f. — H. Dalton, Die Sonntagsschule 1891. — F. Tiesmeyer, Die Praxis der Sonntagsschule[2]. 1884. — Tiesmeyer, Volkmann, Zauleck, Der Kindergottesdienst. Eine Monatsschrift. Seit 1890. — H. Dalton (früher Prochnow, seit 1869), Der Sonntagsschulfreund.

Sitte; die Schwierigkeit, in jenen Landgemeinden, namentlich wo Filialen neben der Muttergemeinde sich finden, einen regelmässigen Kindergottesdienst einzurichten, dient zugleich zur Entschuldigung des Mangels.

Die Kindergottesdienste sind nicht Sonntagsschulen, obgleich sie oft mit diesem Namen bezeichnet werden; allerdings hat die Sonntagsschule zum Kindergottesdienst die Anregung gegeben und das Gewissen der Kirche wachgerufen; jene ist somit Vorläuferin von diesem. Die Priorität in der Einrichtung von Sonntagsschulen hat mit vollem Recht die römische Kirche in Anspruch zu nehmen. Einer der edelsten Prälaten, der Bischof von Verona, Giovan Matteo Giberti (1495—1543) richtete völlige Sonntagsschulen für die ärmeren Klassen ein, in denen die Kinder den ganzen Tag über bleiben sollten. Es waren zuletzt fünfzehn Schulen; er beanspruchte dazu auch die Mithilfe von Laien, da die Ernte gross, der Schnitter wenige wären.[1]) Nachdem sodann das Konzil zu Trient auf die Sonntagsschulen seine Aufmerksamkeit gerichtet hatte, indem es den Priestern vorschrieb, selbst oder durch andere geeignete Personen an Sonntagen und höheren Festtagen die ihnen anvertrauten „*Plebes*“ je nach der Fassungskraft der Lehrenden und Lernenden mit heilsamen Worten zu unterweisen,[2]) sammelte nach Gibertis Vorgang Karl Borromeo († 1584) im Dom zu Mailand Scharen von Kindern, die er von Laien unter Aufsicht von Priestern aus katechismusartigen Büchern unterrichten liess. Es sind die ersten Sonntagsschulen mit Gruppensystem, von Giberti eingerichtet, von Karl Borromeo weiter ausgebildet; noch heute blühen sie in Mailand und Venedig, in Brescia und Verona, selbst in Rom sind sie nicht unbekannt.[3])

Die moderne Sonntagsschule hat jedoch nicht in der römischen Kirche ihren Ursprung, sie ist englischer Herkunft. Der Buchdrucker Robert Raikes (1735—1811) gründete von 1780 an zuerst an seinem Wohnort Gloucester, dann in mehreren anderen grösseren Städten Englands Sonntagsschulen, in denen er die Scharen vernachlässigter Kinder, die ohne Unterricht, allen Versuchungen preisgegeben, auf den Strassen sich umhertrieben, zuerst durch arme besoldete Frauen, seit 1790 durch unbesoldete freiwillige Helfer und Helferinnen im Lesen, Schreiben und in den Elementen der christlichen Religion unterrichten liess. Durch William Fox entstand 1785 in London die erste Gesellschaft zur Verbreitung von Sonntagsschulen, die 1803 der London Sunday School Union und ihrer grossartigen Wirksamkeit platz-

1) Eberhard Gothein, Ignatius von Loyola und die Gegenreformation (1895), S. 191.

2) Conc. Trid. 5_2: Archipresbyteri quoque, plebani et quicunque parochiales vel alias curam animarum habentes ecclesias quocunque modo obtinent, per se vel alios idoneos, si legitimi impediti fuerint, diebus saltem dominicis et festis solemnibus plebes sibi commissas pro sua et earum capacitate pascant salutaribus verbis.

3) Vgl. Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause 1846, S. 65. 104.

machte. Die englische Sonntagsschule ist ein Ersatz für den mangelnden Religionsunterricht der öffentlichen Schule, ursprünglich lediglich auf die verkommenen Kinder grosser Städte berechnet, und beschränkt sich nicht ausschliesslich auf religiöse Unterweisung. In unserem Jahrhundert hat sich die englische Sonntagsschule in der grossartigsten Weise zu einem kirchlichen Sport entwickelt. Der Charakter der Schule für die Kinder der Armen ist mehr oder weniger ihr geblieben. Aber die Helfer und Helferinnen, wie sie für sich darauf aus sind, nicht nur religiöse Kenntnisse zu erwerben, sondern auch in allen theologischen Wissenschaften zu dilettieren, so schrecken sie für die Kinder auch nicht vor den bedenklichsten pädagogischen Massnahmen (wie das Prämiensystem u. dgl.) zurück, um ihre Sache zu fördern; die Tendenz keineswegs nur der methodistischen Sonntagsschule ist allgemein die Bekehrung der Kinder, je auffälliger desto besser. Neben den Sonntagsschulen, aber in engster Verbindung mit ihnen, finden in der englischen Staatskirche besondere Kindergottesdienste (Childrens Services) statt. In Schottland konnten die Sonntagsschulen lange Zeit nicht aufkommen, da seit 1650 in der Staatskirche kirchliche Volksschulen bestehen; erst seit der Disruption 1843 ist durch die Free Church of Scotland, angeregt durch den grossen Erfolg in England, die Sonntagsschule ins Leben getreten.

Einen andern Charakter nehmen die Sonntagsschulen in Nordamerika an, wohin sie 1785 durch den methodistischen Bischof Asbury in Virginien eingeführt wurden. Unter Bischof White entstand 1791 in Philadelphia der erste Sonntagsschulverein; es folgten 1816 die New-York Sunday School Union, 1824 die American Sunday School Union, seitdem eine grosse Reihe anderer Gesellschaften mit gleichem Zweck. Sie tragen ohne Ausnahme streng konfessionelles Gepräge und finden sich wohl in jeder der unzähligen Denominationen. Das amerikanische System unterscheidet sich von dem englischen dadurch, 1) dass die Leitung wo möglich in den Händen der kirchlichen Gemeinde und ihrer Organe liegt; 2) dass der Unterricht in der Sonntagsschule grundsätzlich durch unbesoldete Helfer erteilt wird; 3) dass die gesammte Jugend der Gemeinde, nicht nur der unterrichtslose Teil derselben, die Sonntagsschule besucht; 4) dass der Gegenstand des Unterrichts sich auf die Religion beschränkt. Gleichwohl ist die Einrichtung auch in Amerika eine Sonntagsschule, mit dem bestimmten Zweck, den Religionsunterricht, weil die Schule ihn nicht gewährt, der Jugend der Gemeinde zuteil werden zu lassen.

Von Amerika aus ist die Sonntagsschulsache durch die Kaufleute A. Woodruff und H. Bröckelmann 1864, durch den bekannten deutsch-amerikanischen Theologen Ph. Schaff 1865 in Deutschland zu allgemeiner Aufnahme gekommen. Nicht jedoch ist die Sonntagsschule durch jene Männer bei uns eingeführt worden. Abgesehen

von jener Bestimmung der Kursächsischen K.O. 1580 (General-Artikel V), dass an den Fastensonntagen nach der Mittagspredigt die Hauseltern ihre Kinder und ihr Gesinde zum Katechismusverhör in die Kirche schicken sollten,[1]) eine Bestimmung und Einrichtung, die mit der Sonntagsschule im modernen Sinne nichts zu thun hat, sind in Deutschland dreierlei Ansätze oder Vorläufer der jetzigen Sonntagsschule zu unterscheiden: 1) Die Einrichtungen, die nach englischem Muster armen und verwahrlosten Kindern am Sonntag Religionsunterricht darboten. Hierin gehören die Massnahmen, welche auf Anregung des Kaufmanns v. Voght 1797 die Hamburger Armendirektion traf, die 1825 von dem späteren Baptisten Oncken und dem Pastor Rautenberg in Hamburg, und die von Pastor G. G. Treviranus in Bremen 1834 gegründete Sonntagsschule.[2]) Unter englischem und Hamburger Einfluss entstanden die zahlreichen Sonntagsschulen der Inneren Mission, von J. H. Wichern in seiner Denkschrift 1849 angeregt, die ihre Wirksamkeit wenigstens vorwiegend auf arme und verwahrloste Kinder erstrecken. Was von Berlin aus durch den Deutschen Sonntagsschul-Verein geschah, seit 1875 durch das Comité für Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland geschieht, ist durchaus als Sache der Inneren Mission gedacht, daher in Berlin selbst mit der Stadtmission nahe verbunden; englischer Einfluss macht sich fort und fort sogar in der finanziellen Abhängigkeit von der Sunday School Union in London geltend. 2) Ohne englischen Einfluss entstanden die Sonntagsschulen, die der eifrige J. Fr. Oberlin in Steinthal in Gemeinschaft mit seiner treuen Magd Luise Schepler, die J. D. Falk in Weimar, die seit 1849 der Elberfelder Sonntagsschul-Verein leitete; die Verhältnisse brachten es mit sich, dass auch diese Sonntagsschulen arme und verwilderte Kinder sammelten. 3) Ebenfalls ohne englischen Einfluss, aber für alle schulpflichtigen Kinder als Kindergottesdienste mit reicherer liturgischer Ausstattung gedacht, sind die nach Vorgang von J. E. Gossner durch die Prediger O. v. Gerlach und Kunze in St. Elisabeth und seit 1841 in der Dreifaltigkeitskirche in Berlin eingerichteten Sonntagsschulen, abgesehen von den Sonntags-Schulgottesdiensten, die seit etwa 1850 an mehreren Berliner Gymnasien stattfinden.

Allein so wertvoll und aller Anerkennung würdig diese Sonntagsschulen sind, in Fluss kam die Sache erst durch die Bemühungen der genannten Amerikaner um die Mitte der sechziger Jahre. Auf dem Stuttgarter Kirchentag 1869 fand sie zuerst öffentliche warme An-

1) Richter 2 435.

2) Die Hamburger Sonntagsschule hatte jedoch einen weiteren Lehrplan: thunlichsten Ersatz der Wochenschule, 2—3 Stunden Schulzeit an jedem Sonntag mit dem Ziel des Lesenlernens und der Kenntnis der Schriftwahrheit. Vgl. Th. Schäfer, Monatsschrift für Innere Mission 1896, S. 49 f.

erkennung, und seit dieser Zeit ist kaum ein Kirchenregiment in Empfehlung derselben zurückgeblieben, so dass die Sonntagsschule sich in weitesten Kreisen eingebürgert hat. Allein in Deutschland passt der Name Sonntagsschule nicht; sie hat bei uns nicht die Aufgabe, den Religionsunterricht der Schule zu ergänzen, so mangelhaft es auch in einzelnen Grossstädten mit dem Religionsunterricht der Schulen bestellt sein mag; prinzipiell hat sie nichts von einer Schule an sich, und es ist nur zu beklagen, dass der ausländische Name ihr auch bei uns bis dahin grossenteils geblieben ist und fort und fort Hinderungen bereitet. Berechtigt ist in Deutschland nur der Name Kindergottesdienst, und dieser ist lediglich das Mittel, dass die unwidersprechliche Pflicht der Kirche an ihrer Jugend zum Zweck der Gewöhnung an kirchliche Gemeinschaft und der Heiligung des Sonntags erfüllt werde. [1]) Damit dieser Zweck in einem freien und freudigen Gemeinschaftsleben erreicht werde, und die werdende Gemeinde die Segnungen kirchlicher Gemeinschaft als solcher erfahre, ist erforderlich: 1) dass die Leitung aus der Hand freier Vereine oder einzelner Gemeindeglieder in die des Gemeindepfarrers oder eines ausdrücklich zu diesem Zweck seitens der Gemeinde angestellten Katecheten übergehe, kurz dass der Kindergottesdienst Sache der organisierten Gemeinde werde; 2) dass nicht nur die Kinder, welche Objekte der Inneren Mission sind, sondern wo möglich alle Kinder der Gemeinde vom 7. bezw. S. bis 12. oder 13. Lebensjahr daran teilnehmen; 3) dass die Teilnahme der Jugend eine wo möglich völlig freiwillige sei. Denn wo die kirchliche Gemeinschaft an die werdende Gemeinde zuerst herantritt, soll diese Gemeinschaft um ihrer selbst willen geliebt sein, und sie darf und muss den Mitteln: Gottes Wort, Gesang, Gebet und auch ihrer Geistesmacht vertrauen, dass freiwillig die Jugend erscheint; 4) dass der Betrieb einen katechetischen, nicht einen homiletischen Charakter habe, und dass die Unterweisung, was bei der Jugend in jenem Lebensalter erfordert wird, von persönlichen gegenseitigen Interessen getragen werde. Dies führt auf das s. g. Gruppensystem, das allerdings nicht ohne sorgfältigste Vorbereitung der freiwilligen Helfer oder Helferinnen durch den Katecheten für jeden Kindergottesdienst durchführbar ist. Über den Gewinn der Heranbildung von persönlichen Kräften aus der Gemeinde für kirchliche Arbeiten in der Gemeinde ist in diesem Zusammenhang des näheren nicht zu reden. Es darf jedoch nicht unbemerkt bleiben, dass nach dem Zeugnis der Beteiligten auch Kindergottesdienste ohne Gruppensystem, unter alleiniger Leitung des Katecheten, bezw. des Pfarrers, grosse Vorzüge haben.

1) Daher die Bestimmung: „Der Geistliche als Leiter einer Sonntagsschule hat die Eigenschaft eines Religionsdieners“ (Kirchliches Gesetz- und Verordnungsblatt 1881, S. 132).

Die Sontagsschulverbände, die 1871 in Württemberg, 1873 in Rheinland und Westfalen, 1884 in Schlesien, 1886 in Pommern ins Leben getreten sind, würden bei allgemeiner Verkirchlichung der Sonntagsschulen als Kindergottesdienste in Wegfall kommen, und ihre Funktionen auf die Konsistorien, bezw. auf die Synoden, übertragen werden.

Nach dem Bericht der American Sunday School Association von 1889 gab es auf Erden 183 390 Schulen mit 17 716 212 Kindern und 1 699 569 Helfern, in Europa 56 583 Schulen mit 7 727 451 Kindern und 761 402 Helfern.

§ 204. Die dritte und vierte Katechumenatsstufe.

Es handelt sich um die Stufe des Konfirmandenunterrichts und um die des Kompetentenunterrichts. Jener ist und bleibt obligatorisch für alle Kinder der Gemeinde, dieser beruht auf freiwilliger Teilnahme, und erst durch Abschluss der Kompetentenzeit ist für die Teilnehmer der Katechumenat abgeschlossen. Die Tragweite derartiger Einrichtung für das Gemeindeleben ist ohne Einschränkung anzuerkennen; die Schwierigkeit der Durchführung ist zweifellos; allein die prinzipielle, dem Geiste evangelischen Christentums durchaus entsprechende Richtigkeit des Gedankens ist wertvoller, als alle praktischen Hindernisse und wird sich auch kraftvoller erweisen. Die Durchführung schliesst sich am nächsten an die in manchen Kirchen bestehende Ordnung an, nach welcher auf die obligatorische Konfirmation und Kommunion eine mehrjährige obligatorische Katechisation der Konfirmierten folgt. Aber die Kommunion würde u. E. von der Konfirmation zu trennen und an den Schluss der nicht obligatorischen, sondern freiwilligen Katechisation der Konfirmierten zu stellen sein. Denn der obligatorische Kinderkatechumenat ist mit der Konfirmation zu beschliessen; diese ist jedoch rein katechetisch, nicht sakramental, nicht kirchenregimentlich zu fassen, also auf grund einer Prüfung vor versammelter Gemeinde zu vollziehen; sie ist wohl mit Mahnung und Segnung des Katecheten mit oder ohne Handauflegung, nicht aber mit Bekenntnis und Gelübde der Katechumenen auszustatten. Bekenntnis und Gelübde wird vielmehr mit dem Erstempfang des Hl. Mahles nach durchaus freiwilliger Teilnahme an dem Kompetenten-Untericht zu verbinden sein. Welchen Namen man diesem Abschluss alles Katechumenates geben, mit welchen Vorrechten im Gemeindeleben ausser dem Vorrecht, am Hl. Abendmahle teilzunehmen, man denselben ausstatten will, ist des näheren an dieser Stelle nicht zu erörtern; die Unterscheidung der erwachsenen Gemeindeglieder in Kommunikanten und Nichtkommunikanten, wie in den freien Volkskirchen von Grossbritannien und Nordamerika, wird für das gesammte Gemeindeleben tiefgreifende, aber u. E. nur heilsame Konsequenzen nach sich ziehen.

Unter welchen Verhältnissen immer jedoch die Konfirmation der Abschluss des obligatorischen Kinderkatechumenates ist, ob nach jetzigem Gebrauch verbunden mit dem Hl. Mahle, oder wie sonst ohne dasselbe zu erstreben, in allen Fällen bedarf die Wichtigkeit der katechetischen Pflicht der Kirche, besonders in grösseren Städten auch die Kompliziertheit der Schulverhältnisse und die Ungleichheit der Leistungen der Schule, einer gewissenhafteren Sorgfalt der Kirche. Mit sechswöchentlichem oder einige wenige Monate dauerndem Konfirmanden-Unterricht kann die Kirche ihrer Lehrpflicht an der werdenden Gemeinde nicht genügen. Die Vorschrift der Rheinisch-westfälischen K.O. und die neuere Ordnung im Konsistorialbezirk Wiesbaden, dass der pfarramtliche Katechumenen-Unterricht zwei Jahre umfassen solle, dürfte der Wichtigkeit der Sache durchaus angemessen sein. Die Frage, auf welchen Zeitraum der Kompetentenkatechumenat sich auszudehnen habe, wird wohl erst dann zur Erörterung reif sein, wenn die Erkenntnis von der Notwendigkeit der Reformation unsers evangelischen Katechumenates unter den Nöten der Zeit sich Bahn gebrochen hat.

Das Punctum saliens also, um das es sich handelt, ist die Trennung des Erstempfanges des Hl. Mahles von der Konfirmation. Die Konfirmation, weil sie der Abschluss des obligatorischen kirchlichen Unterrichts ist, ist selbst obligatorisch. Eben deshalb darf sie weder mit Glaubensbekenntnis und Gelübde ausgestattet sein, noch mit dem Hl. Mahl verbunden werden. Nicht ausgestattet mit Glaubensbekenntnis und Gelübde, weil diese der Natur der Sache nach nicht obligatorisch sein können, weil sie vielmehr die frei erwachsene Frucht des Hl. Geistes sind. Die Kirche darf die Verantwortung nicht tragen, durch ihre Institution der Konfirmation junge Seelen zu Handlungen zu nötigen, die zu erzeugen Menschen nicht die Macht haben. Nicht verbunden mit dem Hl. Mahl, so lange das Wort des Apostels vom unwürdigen Essen und Trinken gilt. Nötigt die Kirche durch die obligatorische Konfirmation zum Empfang des Hl. Mahles, so kommt die Verantwortung des unwürdigen Geniessens auf ihr Haupt. Diese Verantwortung kann nur der einzelne Christ selbst tragen, und er trägt sie, wenn die Teilnahme am Hl. Mahl und das mit dem Erstempfang desselben verbundene Glaubensbekenntnis und Gelübde Sache freiester Entschliessung ist. Durch Kompetenten-Unterricht hat die Kirche dafür zu sorgen, dass die freie Entschliessung mit gutem Gewissen ermöglicht werde.

Mit dem Erstempfang des Hl. Mahles und dem damit verbundenen Bekenntnis und Gelöbnis ist der Katechumenat abgeschlossen. Denn erst hiermit ist die Tauferziehung vollendet und die Mündigkeit des Christen in religiöser Beziehung erreicht. Besteht die evangelische Mündigkeit in selbständigem Glauben an die in Christus uns geoffenbarte und verbürgte Gnade Gottes, in redlichem Selbstgericht und ernstlichem Gebet, sowie in aufrichtigem Trachten nach dem Besseren in der

Nachfolge Jesu Christi, so ist deutlich, dass die Kirche diese Mündigkeit weder für einen bestimmten Zeitpunkt (das 14. Lebensjahr) obligatorisch machen kann, noch auch die Mittel in der Hand hat, sie irgendwie mit Sicherheit zu konstatieren. Die Mündigkeit des einzelnen Christen ist eine Sache des Glaubens, des Vertrauens, wie die unsichtbare Kirche ein Artikel des Glaubens ist. Das Vertrauen kann aber nur vorhanden sein, wenn die Bedingungen der Mündigkeitserklärung, Bekenntnis und Gelübde, auf dem Wege freiester Entschliessung geleistet werden.[1])

Zweiter Abschnitt.

Der Katechet und die Katechumenen.[2])

1. Kapitel.

Der Katechet.

§ 205. Die religiös-sittliche Voraussetzung.

Es handelt sich um die Persönlichkeit des Katecheten und um die religiösen und sittlichen Erfordernisse, die ihn zu seinem hohen Beruf an der werdenden Gemeinde tüchtig machen. Es ist an die Bedeutung der Persönlichkeit im Reiche Gottes und für dasselbe überhaupt zu erinnern. Die evangelische Kirche, welche sich selbst als die Congregatio sanctorum definiert, legt damit den Accent im Gegensatz zu äusseren Institutionen und Ordnungen, so unbedingt wertvoll diese sind, auf die Persönlichkeit; sie hat Gott verstanden, der von jeher Personen gesandt und sie mit seinem Geiste erfüllt hat, um die Kirche zu erbauen; durch Personen hat Gott Personen gesammelt, erleuchtet, geheiligt, indem die Personen die Träger und Repräsentanten seiner Gaben und seines Heiles geworden sind. In dem kirchlichen Jugendunterricht ist auf die Qualität, die religiöse und sittliche Ausrüstung der Persönlichkeit des Kate-

1) F. Kühler, Zur Reform der kirchlichen Konfirmation (1897), spricht den sehr beachtenswerten Gedanken aus, dass für die Konfirmanden und Konfirmierten bis zum 20. Lebensjahr ein Patronat unter dem Titel Konfirmandenfreunde errichtet werde; ähnlich den Taufpaten sollen sie den Konfirmierten mit Rat und That zur Seite stehen und ihre Entwickelung überwachen.

2) Litteratur: J. J. Rambach, Wohlunterrichteter Catechet. 1724 (10. Aufl. 1762); Derselbe, Wohlunterwiesener Informator, hrsgeg. v. Neubauer. 1737. — G. Schulze, Die einheitliche Christenlehre im evangelischen Schul- und Pfarrunterrichte. 1887. I, 14—39. 164—186. 279—307.

cheten um so mehr Gewicht zu legen, als das sachliche Interesse für den Gegenstand der Lehre bei der Jugend an dem Interesse für die Person des Lehrers sich entwickelt und erstarkt, und die Eindrücke von der Persönlichkeit des Lehrers für den Eindruck der Sache von entscheidender Bedeutung sind.[1]) Das Kind lernt die Wissenschaften lieben um des Lehrers willen, um darnach den Lehrer zu lieben um der Wissenschaften willen, sagt Desid. Erasmus. Die Erfahrung bezeugt das im weitesten Umfang. Was das Kind in der Fremde bewahrt vor Versuchung und Fall, was die eigentliche Macht der Behütung ihm wird, sind nicht einzelne Weisheitssprüche und Lebensregeln, welche es von den Eltern gehört, sondern der Geist und Sinn des Hauses, der von den Eltern ausging, die Persönlichkeiten dieser, das Anschauen ihres Wesens und Waltens, ihr normatives Vorbild, das ohne viele Worte bleibend wirkt. Was von dem kirchlichen Unterricht sich einpflanzt zum Nimmervergessen, ist nicht das abstrakte Dogma, es ist die Art und Weise, wie es in dem Katecheten zum Leben geworden ist und den Katechumenen sich mitteilt. Gewiss ist die pädagogische und didaktische Technik des Unterrichts nicht zu entbehren; in dem vierten Abschnitt: „Die Katechese“ wird darüber gehandelt werden. Um so weniger heutiges Tages zu entbehren, als diese Technik besonders unter Einfluss der Pädagogik Herbarts bis zum Virtuosentum in allen Unterrichtszweigen der Volksschule ausgebildet ist und der Katechet die dringende Aufgabe hat, freilich nicht dies Virtuosentum in kirchlichem Gebiete nachzuahmen, wohl aber um der Ehre des Standes und um der Erfolge der Arbeit willen der Technik mächtig zu sein. Allein mag es unter der Hochflut technischer Ausbildung für die Schule vergessen werden, die Kirche und der kirchliche Unterricht darf es nie vergessen, dass wohl die religiöse und sittliche Gutheit des Katecheten den Mangel der Technik, niemals aber die Technik den Mangel der religiösen und sittlichen Qualität des Katecheten zu ersetzen vermag. Dies wird um so einleuchtender sein, wenn im Auge behalten wird, dass es sich im katechetischen Jugendunterricht nicht bloss um den Erwerb einer Summe religiösen Wissens handelt, sondern zugleich um Erschliessung der Tragweite der doktrinellen Wahrheit für Herz und Leben, für Zeit und Ewigkeit, und dass das Ziel des katechetischen Unterrichts die wahrhaftige Bekehrung zu Gott, das neue Leben des Kindes Gottes, ist und bleibt. Die Aufgabe ist also nicht eine bloss didaktische, sie ist vor allem eine pädagogische, die Tauferziehung zu der vollen Reife evangelischer Mündigkeit. *Et*

1) „Die Seele wird nur von der Seele entflammt. Um Religion zu lehren, ist zuerst und zuletzt einzig und allein eine menschliche Seele ausfindig zu machen, die selbst Religion hat. Alles Übrige kommt von selbst: der Bau der Kirche, die Vergrösserung der Gemeinde und alles Übrige, was nötig ist; — ohne dies wird nichts folgen“, sagt Th. Carlyle.

occultum quidem nobis est, quando veniat animo, quem iam corpore praesentem videmus; sed tamen sic cum eo debemus agere, ut fiat in illo haec voluntas, etiamsi non est: nihil enim deperit, quando si est, utique tali nostra actione firmatur, quamvis quo tempore, vel qua hora coeperit, ignoremus, sagt Augustin.[1])

Die nähere Bestimmung der religiösen und sittlichen Erfordernisse des Katecheten ergiebt sich aus der Stellung desselben einerseits zur Kirche, deren Mandatar er ist, anderseits zu den Katechumenen, deren Lehrer und Erzieher er ist. In betreff seiner Stellung zur Kirche ist daran zu erinnern, dass die Kirche nur qua invisibilis durch ihn auf die werdende Gemeinde wirkt, dass demgemäss das, was die Kirche zur Kirche macht, in ihm leben muss, damit er als Vertreter der Kirche fungieren kann. Also das ist die Forderung, dass er ein gläubiger Christ sei, der auf grund eigener Überzeugung das eigentümliche Leben der Kirche teilt und in diesem durch Gebet und Gebrauch der Gnadenmittel versiert. Da aber die Kirche in ihrer äusseren Erscheinung als Vielheit von Konfessionskirchen sich darstellt, demnach in jedem gegebenen Fall als konfessionell bestimmt erscheint, so stellt sich die Forderung, dass der Katechet das eigentümliche Leben der Kirche als sein Leben habe, in concreto als die Forderung dar, dass er Leben und Lehre der Konfessionskirche redlich teile, deren Glied und Mandatar er ist. *Die Katechese hat als Unterricht und zwar als begründender und als Moment kirchlicher Erziehung, noch mehr Bekenntnismässigkeit als die Homilie, und wiederum weniger. Mehr, weil die Rede mit der mündigen Gemeinde zu thun hat, die fähig ist, gegen excessive Individualität vermöge der Gaben der Diakrisis sich aufrecht zu halten, welche Gabe in blossen Zöglingen nur ganz unentwickelt vorhanden sein kann und sich da zu äussern keine Gelegenheit findet; weniger, weil sie konfessionelle Eigentümlichkeiten nicht als solche weiter verfolgt, sondern nur den Standort festhält, von welchem aus die einfachste Gemeinde-Wahrheit begründet und entwickelt werden kann.*[2])

Aus beidem, der Forderung der Gläubigkeit und der Konfessionalität, ergiebt sich ein drittes, die Stellung des Katecheten zu dem von ihm zu erteilenden Unterricht. Alle Handwerksmässigkeit und aller Doktrinarismus ist ausgeschlossen. Schon wenn es sich um blosse verstandesmässige Belehrung handelte, würde die Forderung, die für jeden Lehrer gilt, dem Katecheten nicht erspart bleiben: dass er in seinem Lehrstoff lebt, dass er nicht nur künstlicher Weise das Interesse dafür zu erregen hat, sondern dass er von der Sache, die er lehrt, durchdrungen ist. Auch bei blosser Lehraufgabe würde diese Forderung für den Katecheten dringender sein um der Grösse und der Tragweite seiner Lehre

1) Augustin, De catechizandis rudibus 5 4 (ed. G. Krüger [1893], p. 10).
2) C. J. Nitzsch, Prakt. Theol. II 2 § 100.

willen. Aber der Katechet hat auch die kirchliche Tauferziehung in Händen: es gilt die Herzen sich in freier Liebe öffnen zu lassen, es gilt Überzeugung zu pflanzen, was nur durch das Vorbild des Überzeugtseins und durch das Bewusstsein von dessen Wert in dem Katecheten gelingen kann. Ein völliges Einssein des Katecheten mit dem Wort, das er lehrt, ist not, denn nur dies ist der zu fordernden Stellung des Katecheten zur Kirche, als deren Mandatar er fungiert, angemessen.

Weil der Katechet im Auftrage der Kirche die kirchlich Unmündigen zur kirchlichen Mündigkeit zu führen hat, so ist zu fordern, dass der Katechet selbst auf der Stufe sich befinde, wohin er die Katechumenen zu erheben die Aufgabe hat, also dass er ein mündiger Christ sei. Je nachdem man die Mündigkeit als Ziel des Katechumenates definiert, ist auch die Mündigkeit des Katecheten zu definieren. Ist die Mündigkeit als Ziel jene geistliche Reife des Glaubenslebens, das auf dem Grunde der christlichen Erfahrung ruht, so ist die Forderung der Mündigkeit bei dem Katecheten mehr als Gläubigsein überhaupt: auch der *Νήπιος ἐν Χριστῷ*, der *Νεόφυτος* ist gläubig, aber der Mündige ist, wenn nicht ein fertiger *Ἀνὴρ ἐν Χριστῷ*, so doch auf dem Wege, es zu werden, in dem ehrlichen Streben darnach, — wie überhaupt nur der ein Christ ist, der im Werden zum wahren Christsein begriffen ist. Der Gegensatz ist das bloss angelernte oder auch das erst anfangsmässig erweckte Christentum, das die *Μετάνοια* nicht kennt und übt. Es ist somit ein verhängnisvoller Irrtum, der auf rein pädagogischem Gebiet der Schule fast überwunden ist, dass zur Unterweisung der unwissenden Jugend nicht viel Kraft und Begabung, auch nicht eine religiöse und sittliche Reife erforderlich sei; theoretisch wird kaum jemand den Satz verteidigen, möchte derselbe nur auch aus der Praxis, wo er sich im Mangel an gewissenhaftem Ernst und Fleiss kundthut, völlig entfernt werden.

Wenn gesagt ist, der Katechet, da er die Jugend zum Ziel der christlichen Mündigkeit zu führen habe, müsse selbst das Ziel erreicht haben, so ist dem Misverständnis vorzubeugen, als habe er die Jugend zu sich, zu seiner religiösen und sittlichen Höhe zu erheben. Was bereits Kant, nach ihm Schleiermacher und mit Ausnahme von Beneke und seiner Schule wohl alle Pädagogen neuerer Zeit geltend gemacht haben, ist auf dem Gebiet des kirchlichen Unterrichts unbedingt festzuhalten, wenn nicht der Charakter der katechetischen Unterweisung verdeckt werden soll: dass der Katechet von dem Bestreben durchdrungen sein muss, die Jugend über sich hinauszuführen, damit sie besser, in ihrer Erkenntnis reiner und fester, in ihrem Wollen gottwohlgefälliger werde, als der Katechet selber ist. Er hat nicht zu sich hinauf, er hat die Jugend zu Christus zu führen und ihr zum Wachstum in der Gemeinschaft mit Christus behilflich zu sein. Er steht vor den Katechumenen als einer, der sich selbst nicht schätzt, es ergriffen zu haben oder

bereits vollendet zu sein, der es aber ergreifen möchte, nachdem er von Christo ergriffen ist. Nicht die abgeschlossene Fertigkeit hat die Verheissung Gottes, sondern das Trachten nach dem Besseren, nach dem Vollkommenen. Das ist es, was den Unterricht heiligt und die Jugend in die Sphäre reinen Lebens und Strebens erhebt; das ist aber auch die notwendige Signatur der Mündigkeit, wie es die notwendige Signatur gläubigen Christentums ist, fortschreitend mit der Erkenntnis der Gnade einen immer offeneren Blick und eine immer zartere Schätzung für die eigene Sünde zu gewinnen. Aber eben dieses ist auch der Grund, weshalb der Katechet nicht sich zu ängsten hat mit dem Bewusstsein der Untauglichkeit für seinen Beruf, weil er zur Fertigkeit und Abgeschlossenheit seines religiösen und sittlichen Lebens noch nicht gediehen sei; ehrlicher Glaube, ehrliches Selbstgericht, ehrliches Trachten nach dem Besseren, das und nichts Anderes bezeichnet den Zustand evangelischer kirchlicher Mündigkeit.

§ 206. Die katechetische Gabe und Tugend.

So unentbehrlich das bisher Behandelte für den Katecheten ist, es bezeichnet doch nicht mehr als die unumgängliche Voraussetzung zu seiner beruflichen Tüchtigkeit. Diese selbst wird darin bestehen, die Führerschaft der Jugend in Ausübung zu bringen, sie von ihrem Stande aus zu erheben, damit sie willig sich dem Ziele entgegenführen lasse. Die berufliche Ausrüstung, so weit sie auf dem religiösen und sittlichen Gebiete liegt, ist mit dem Charisma des διδακτικὸν εἶναι, der Lehrhaftigkeit, bezeichnet. Die Lehrhaftigkeit ist eine Gabe, und eine Gabe wird von Gott gegeben, der Mensch kann sie sich nicht nehmen. Es giebt vortreffliche Prediger, welche sehr mangelhafte Katecheten sind, und umgekehrt. Allein wo die allgemeine Ausrüstung (innerer Beruf) zum Geistlichen Amte ist, da ist ein völliger Mangel gerade dieser Gabe ein seltener Ausnahmefall, ob auch die Verschiedenheit der Stärke und der Virtuosität sehr gross sein mag. Wo immer und in welchem Masse aber die Gabe vorhanden ist, sie wird erst eine für den kirchlichen Zweck verwertbare Gabe, wenn die Naturgabe geheiligt, zum Charisma durch den Hl. Geist erhoben worden ist. Und in welchem Masse der Stärke das Charisma immer erscheinen möge, es giebt kein Charisma, welches nicht der fortgehenden Zucht des Geistes bedürfte und nur in dieser Zucht, in Treue und gewissenhaftem Fleiss verwaltet, der Kirche Christi zu dienen vermöchte. Untreue und Liederlichkeit rächt sich stets, vor allem darin, dass sie nur Scheinerfolge zu erzielen vermag, während Treue und Fleiss durch Gottes Segen gekrönt wird auch da, wo die Gabe nicht leuchtet.

Die Lehrhaftigkeit ist die Tüchtigkeit, die eigenen Erkenntnisse, Überzeugungen, Grundsätze Andern so mitzuteilen, dass sie von

diesen völlig angeeignet werden können. Die Voraussetzung der Ausübung der Lehrhaftigkeit ist demnach, dass der Katechet Erkenntnisse u. s. w. nicht mechanisch von anderer Seite übernommen, sondern sie zu seinem wirklichen sittlichen Eigentum gemacht habe, — also Klarheit und Wahrheit der Erkenntnisse. Das gilt nicht nur im allgemeinen, sondern für jede Lehrstunde im besonderen. Der Katechet muss das, was im Unterricht vorkommen wird, genau zuvor durchdenken und bis ins Einzelne vorbereiten, damit er völlig des Stoffes mächtig sei. Unwissenheit vor den Katechumenen zerstört das Ansehen und die Ehrfurcht, vergiftend wirkt unredliches Verbergenwollen des Nichtwissens und heuchlerischer Schein der Infallibilität und Rechthaberei, während bei solider Stoffmächtigkeit auch das offene Eingeständnis von Irrtümern und Versehen die Autorität in keiner Weise schädigt, sie vielmehr versittlicht.[1])

Die Stoffmächtigkeit wird allerdings ein totes Kapital bleiben, wenn nicht Sprachmächtigkeit sie flüssig und verwertbar macht. Es ist hervorzuheben, dass keine Erkenntnis in uns selbst auf Klarheit Anspruch zu machen hat, wir wissen denn die Erkenntnis in adäquate Worte zu fassen. Gedanken und Sprache müssen sich decken. Aber für die katechetische Thätigkeit genügt es nicht, dem Gedanken überhaupt einen adäquaten Ausdruck zu geben — etwa vor Theologen, gereiften Christen, vollgebildeten Menschen —, sondern ihm einen solchen Ausdruck zu geben, wie er den Katechumenen verständlich ist, nicht Katechumenen überhaupt, sondern diesen konkreten Dir anvertrauten Katechumenen. Wird schon deswegen von dem Katecheten eine genaue Kenntnis der Voraussetzungen, die er bei den Katechumenen zu machen hat, zu fordern sein, so wird diese Kenntnis der Katechumenen, ihrer mitgebrachten Erkenntnisse, ihrer Auffassungskraft, ihrer Willigkeit u. s. w. dadurch zu einer doppelt notwendigen Forderung, dass der Katechet die neuen Erkenntnisse nur durch Anknüpfung des Unbekannten an Bekanntes so mitzuteilen vermag, dass sie wirkliches Eigentum der Katechumenen werden. Es ist die genetische, die entwickelnde Methode, welche der Katechet fruchtbar anzuwenden hat. Die genetische Methode, kraft welcher die Erkenntnisse in den Seelen entstehen und wachsen zur Völligkeit und Klarheit, steht im Gegensatz zu dem methodelosen Doktrinarismus, dem abstrakten Dogmatisieren, dem es nicht auf ein persönliches Aufnehmen zu unverlierbarem Wesenseigentum ankommt, das sich vielmehr mit mechanischem Gedächtniswesen und überzeugungslosem Zustimmen begnügt. Man mag die Verwendung der genetischen Methode zur didaktischen Weisheit des Katecheten rechnen, — dass sie ohne wahrhaftige und allzeit lebendige Liebe nicht lebt, ist offenbar. Die Liebe ist die Kardinaltugend der Lehr-

1) Vgl. Augustin, De catech. rud. 11 2 f. (ed. G. Krüger [1893], p. 20 f.)

haftigkeit. Nur durch die Macht der Liebe ist der Katechet im stande, sich in die Gedankenwelt und die Anschauungen der Katechumenen zu versetzen und die Anknüpfungspunkte zu finden und zu fixieren, in welchen er mit seiner Aufgabe einzusetzen hat. Nur durch die Macht wahrhaftiger Liebe kann er seine Hoheit im Dienen suchen, zufrieden, wenn nur den Kindern geholfen wird; so vermag er ohne Sorge es zu verlieren darauf verzichten, sein Ansehen und sein Amtsbewusstsein irgendwie geltend zu machen, weil er dessen gewiss ist, dass seine Herrschaft um so grösser und gottgefälliger ist, je grösser seine Dienstbereitschaft in der Liebe ist.

Für die Liebe, die ihr entgegenkommt, hat die Kinderwelt überall ein unmittelbares Verständnis; ihr öffnet sie das Herz in Vertrauen, in jenem Freimut, welcher die Blödigkeit überwindet und dem eigenen Verständnis geraden Ausdruck giebt. Blochmann schreibt über Pestalozzi *Nicht das Buch, nicht Reihenfolgen von Elementarübungen, nein, das Leben, das von ihm ausströmte, bildete das Leben seiner Kinder; der Geist, der ihm aus Blick und Worten quoll, weckte ihren schlummernden Geist, die Hingebung und Treue, mit welcher er sie besorgte, öffnete ihr verschlossenes Herz und machte es für Opfer der Selbstüberwindung fähig. Er selbst mit seinem Vatersinn und seiner Muttertreue war die Methode.*[1])

Zu dieser Liebe gehört in erster Linie die sittliche Gerechtigkeit, welche in keiner Weise das kennt, was das N. T. *Προσωπολημψία* nennt. Wie die Kirche überhaupt keinen Unterschied ihrer Glieder anders als nach religiösem und sittlichem Massstab kennt und kennen darf, so hat der Katechet den kirchlichen Charakter seines Unterrichts sorgfältigst in derselben Beziehung zu wahren; ob das Kind aus vornehmer oder geringer, aus verachteter oder angesehener Familie stammt, darf ihm kein Grund verschiedener Behandlung sein. So darf der Sohn die Missethat des Vaters nicht tragen, aber die Frömmigkeit des Vaters darf auch dem unfrommen Sohn nicht zugerechnet werden. In unserer Zeit, wo die sozialen Gegensätze so ungesund verschärft sind, ist diese unparteiische sittliche Gerechtigkeit vor allem not. Der Katechet darf sich nie durch die feinere oder rohere Äusserung derselben Untugend zu schärferem oder gelinderem Tadel gefangen nehmen lassen, und die Krankheit unserer Tage, den moralischen Massstab zu gunsten des ästhetischen zu verleugnen, die Sünde zu übersehen, wenn nur der äussere Anstand gewahrt bleibt, ist als Verheerung des sittlichen Gefühls zu brandmarken. Gleichwohl fordert die sittliche Gerechtigkeit eine *Προσωπολημψία* guter Art: die genaue Abwägung der individuellen sittlichen Faktoren bei den Katechumenen. *Duo quum faciunt idem non est idem:* objektiv derselbe Fehl bei Kindern von sorgfältiger und vernachlässigter Erziehung; dieselbe Mangelhaftigkeit der Memorie bei begabten und

1) K. J. Blochmann, Heinrich Pestalozzi (1846), S. 138.

unbegabten Kindern; objektiv dieselbe Geringheit der Leistungen bei Kindern, welche die von der Schule nicht beanspruchte Zeit zur Verfügung haben, und bei solchen, welche mit Arbeiten des Haushalts u. s. w. belastet sind, fordert eine durchaus verschiedene Beurteilung, wenn die sittliche Gerechtigkeit gewahrt bleiben soll. Durch nichts gewinnt der Katechet so hingebendes Vertrauen der Katechumenen und durch nichts pflegt er in gleicher Weise die freudige Ehrfurcht vor der sittlichen Unbestechlichkeit des evangelischen Christentums, wie durch solche Übung der sittlichen Gerechtigkeit, dieser Grundoffenbarung der heiligen Liebe des Katecheten.

Aber eben deshalb, weil nie und unter keinen Umständen nach objektiver Schablone geurteilt und gearbeitet werden darf, hat die Liebe sich darin zu erweisen, dass der Katechet sich nicht ermüden lässt. Nicht ohne Grund steht I. Kor 13 ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ voran. Der Gegensatz ist einerseits die Verzagtheit, anderseits die Ungeduld. Der Verzagtheit wird dadurch gewehrt, dass der Satz Salzmanns, mit welchem er sein Ameisenbüchlein eröffnet, Beherzigung findet: *dass der Lehrer den Grund von den Fehlern der Schüler in sich selbst zu suchen habe,* der Ungeduld durch die Erwägung, dass die Zeit des obligatorischen katechetischen Unterrichts die Zeit der Aussaat ist, und dass man in der Saatzeit nicht die Ernte erwarten darf (Jak 5, 7. 8); beidem dadurch, dass wir zu lieben haben, καθὼς Χριστὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς — *lass mich an Andern üben, was du an mir gethan.*

Zu dem Wort ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ fügt der Apostel das andere hinzu: χρηστεύεται ἡ ἀγάπη (Wortspiel χρηστός und Χριστός, die Sage von den Nazarethanern: *lasst uns zur Freundlichkeit gehen*). Der Gegensatz ist einerseits die Barschheit bezw. Bitterkeit (Sarkasmus), anderseits die Gleichgültigkeit und Kälte. Barschheit beruht auf Mangel an sittlicher Bildung, sie entfremdet die Herzen, bewirkt Verschlossenheit und Verstocktheit; Bitterkeit beruht auf sittlicher Misbildung und erweckt Pietätlosigkeit, Hohn, Hass, Rachsucht; Gleichgültigkeit und Kälte ist Mangel an geistigem und sittlichem Leben, zerstört die Keimfähigkeit des Wortes und bringt Gleichgültigkeit gegen Lehrer und Lehre hervor. Die Freundlichkeit dagegen ist die Gebärde der Liebe, die unmittelbare Kundgebung und Verheissung der Liebe, sie weckt auf grund des Persönlichen die Liebe zum Sachlichen, sie ist eins mit jener elastischen Jugendlichkeit des Katecheten, auf welche Augustin das Wort des Apostels anwendet: *hilarem datorem diligit Deus* (II. Kor 9, 7), und welche die Katechumenen zur freudigen Mitarbeit erhebt.[1])

Das Dritte in dem Wort des Apostels lautet: οὐ ζηλοῖ ἡ ἀγάπη. Es ist die Heftigkeit und Empfindlichkeit, welche damit der Liebe abgesprochen wird. Durch Heftigkeit meinen besonders jüngere Kate-

1) Augustin, De catech. rud. 2 14 (G. Krüger [1893], p. 4).

cheten Kraft zu bekunden und die Autorität zu stützen; Menken sagt dagegen mit Recht: *Sanftmütigkeit ist Festigkeit, ist Stärke, ist Seligkeit. Alle Unsanftmütigkeit aber, alle Heftigkeit und Zornmütigkeit ist Schwachheit, ist Zerrüttung des eigenen Lebens, ist Unruhigkeit und Unseligkeit.*[1]) Die Empfindlichkeit wird dadurch pädagogisch verderblich, dass sie stets mit der Neigung zur Verdächtigung verbunden ist, wodurch kindische Unart und knabenhaftes Überschäumen des Lebensmutes als absichtliche Bosheit misdeutet wird und Unbedachtsamkeit als Frevel. Der Apostel fasst seine Schilderung der Liebe 1. Kor 13 in das Wort zusammen: *πάντα στέγει, πάντα πιστεύει, πάντα ἐλπίζει, πάντα ὑπομένει, ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει· διώκετε τὴν ἀγάπην.*

§ 207. Die katechetische Zucht.

Die erziehende Wirksamkeit des Katecheten (pädagogische Zucht) kommt hier nur insofern in Betracht, wie sie als Ergänzung des Unterrichts, der selbst die eigentliche Erziehung in sich fasst, auftritt. Es ist zu erinnern, dass von einem derartigen systematischen pädagogischen Einfluss des Katecheten, wie die Schule ihn übt, bei der geringen Zahl der Unterrichtsstunden kaum die Rede sein kann. Nur das sei erwähnt, was für das katechetische Zusammenleben wichtig ist. Die Zucht des Katecheten wird wie die pädagogische Zucht überhaupt in drei Formen sich äussern: in der Form der Autorität, der Legalität, der Moralität. Sie werden anzuwenden sein je nach der sittlichen Reife der Katechumenen, jedoch so, dass die höhere Form niemals ohne die niedere auftritt.

Die Form der Autorität ist die Form des äusseren Zwanges, der Forderung des unbedingten Gehorsams aus keinem anderen Grunde, als weil der Katechet es gesagt und angeordnet hat. Die neuere Pädagogik, namentlich der Herbartschen Schule, legt in dieser Stufe mit vollem Recht das grösste Gewicht auf die Gewöhnung. Die Gewöhnung betrifft allerdings rein äussere Dinge; allein ihr moralischer Wert liegt darin, dass diese äusseren Dinge als Symbole des inneren Lebens verwendet und verwertet werden. Dahin gehört die Gewöhnung, beim Gebete sich still zu erheben, die Hände zu falten, die Augen zu schliessen, auch die Gewöhnung, in reinlichem Kleide und Körper zu erscheinen, in Stille und fester Ordnung den Lehrsaal zu verlassen und dgl. mehr.

Die Form der Legalität ist die Form des Gesetzes, des sittlichen Gebotes, der Ermahnung. Während die Form der Autorität für völlig Unmündige die einzige Form der Erziehung ist, setzt die der Legalität voraus, dass der Zögling bereits zu Verstande gekommen ist, damit zugänglich geworden für Vorstellungen und fähig zur Überlegung

1) Des D. Gottfried Menken Schriften I (1858): Betrachtungen über das Evangelium Matthäi S. 132.

und Befolgung des Gesetzes. Die Majestät des Gesetzes hat sich geltend zu machen in allgemeingültigen unantastbaren Ordnungen, denen jedes Individuum sich unbedingt zu fügen hat, bei besonderen Veranlassungen sowohl in der Prägnanz des Befehls, der Ermahnung, — lange Auseinandersetzungen und ein Anpredigen der Kinder ist vom Argen —, als auch in der Ausführbarkeit des Befehls, — alles Übertreiben macht das Gebot verächtlich, und alle mehr als notwendige Beschränkung der Freiheit stumpft ab oder verführt zur Übertretung —, endlich auch in dem unbedingten Halten auf Gehorsam in Erfüllung des Gebotes, — leere Befehle und leere Drohungen demoralisieren.

Die Form der Moralität ist die des Evangeliums, der Freiheit, der Pietät, des guten Willens. Sie hat zur Voraussetzung, dass der Zögling zur Vernunft gekommen ist und das Gesetz des Geistes spürt, somit nur der Führung und Stärkung auf dem rechten Wege bedarf. Der Katechet hat die stetige Aufgabe, seine pädagogische Erziehung bei allen Katechumenen zu dieser Form zu erheben und niemals, auf keiner Stufe, diese Tendenz aus dem Auge zu lassen. Sie tritt auf als Belehrung, als allgemeine Vorschrift, gemeinsame Überlegung, was das Richtige sei, als Bitte u. s. w. und zeigt ihre Macht in der Freiheit, die sie gewährt und in deren richtigem Gebrauch sie die Zöglinge übt.

§ 208. Die katechetische Tugenderziehung.

Kant nennt in seiner Pädagogik als die Kardinaltugenden des Kindes den Gehorsam, die Wahrhaftigkeit und die Geselligkeit. Dazu die Katechumenen zu erziehen, wird der Katechet nicht umhin können, wenn anders seine Arbeit nicht vergeblich sein soll.

Tritt auf der ersten Stufe der Zucht der Gehorsam auf gegen das Wort und die Anordnung des Katecheten, weil er es gesagt, so wird auf der zweiten und dritten Stufe der Zucht Gehorsam gefordert werden gegen Gottes Gebot und Recht, nicht bloss so weit sich dies in statutarischen Satzungen der Bibel kundgiebt, sondern in weiterem Sinne des göttlichen Wohlgefallens, wie es das christlich gebildete sittliche Gefühl erkennt. Zu solchem Gehorsam gehört im Unterricht die Pünktlichkeit und die Treue; jene in dem rechtzeitigen Erscheinen, in der Befolgung der Ordnung, zu welcher gewöhnt ist, diese in Sorgfalt und Vollständigkeit der Arbeit. Es ist dem Katecheten nicht dringend genug zu empfehlen, auf das sorgfältigste Arbeiten, besonders das Memorieren, Bedacht zu nehmen; nicht die geringste Abweichung vom Texte sei gestattet, nicht das geringste Stocken beim Aufsagen des Memorierten. Selbstverständlich ist der mächtige Hebel auch hier das Vorbild des Katecheten. Keine Nachlässigkeit im Anfangen und Beschliessen der Unterrichtsstunden, in der Kleidung und gesammten äusseren Erscheinung, in der Haltung des Körpers u. dgl., keinen Mangel an genauestem

Wissen dessen, was er von den Kindern fordert, darf er sich gestatten; er muss vielmehr in allem den Beweis geben, dass er Gott dient und willig sich dem Gebote der von Gott gegebenen Pflicht des Berufes unterwirft.

Die Erziehung zur Wahrhaftigkeit ist auf allen Stufen von gleicher Wichtigkeit.[1]) Um Misverständnis zu verhüten, sei ausdrücklich bemerkt, dass hier nicht von der Tugend der Wahrhaftigkeit überhaupt, dieser Grundtugend aller normalen Charakterbildung, dieser Grundlage aller christlichen Sittlichkeit, die Rede ist, sondern von der Wahrhaftigkeit in dem wechselseitigen Verkehr des Katecheten und der Katechumenen. Die Wahrhaftigkeit ist das Korrelat des Vertrauens der Katechumenen zum Katecheten, die Voraussetzung des Vertrauens dieses zu jenen. Weil ohne gegenseitiges Vertrauen jede gedeihliche katechetische Arbeit unmöglich ist, so ist Erziehung zur Wahrhaftigkeit unbedingt erforderlich. Einerseits ist die Erziehung sehr leicht, weil jede Unwahrhaftigkeit dem kindlichen Gewissen sich als Sünde offenbart und unter Hinweis auf die Allwissenheit Gottes als Sünde sich erkennbar machen lässt. Anderseits ist die Erziehung zur Wahrhaftigkeit sehr schwer, weil das Motiv der Furcht im Kindesalter in jeder versuchlichen Situation übergross sich geltend macht. Es ist die schöne Aufgabe gerade des Katecheten, in der Behandlung der Schwachheitslüge dies Motiv unwirksam zu machen. Die Erziehung zur Wahrhaftigkeit ist teils positiv, teils negativ. Positiv, sofern die Katechumenen zur Selbstangabe kleiner oder grosser Vergehen, Versäumnisse u. s. w. anzuhalten sind. Dem entsprechend ist alles Denunziantentum, dieses Gift jesuitischer Pädagogik, völlig zu unterdrücken; nur die sittliche Entrüstung darf denunzieren, und nur bei sittlicher Frevelthat hat der Katechet die Denunziation zu gebieten. Die negative Erziehung zur Wahrhaftigkeit wird in der positiven Behandlung der Unwahrhaftigkeit bestehen.

Die ethische Pädagogik unterscheidet mit gutem Grunde Phantasie- oder Einbildungslügen, Schwachheitslügen, Bosheitslügen. 1. Die Phantasielüge trägt mit Unrecht ihren Namen. Jean Paul sagt in Levana § 114: *In den ersten fünf Jahren sagen die Kinder kein wahres Wort und kein lügendes, sondern sie reden nur. Ihr Reden ist ein lautes Denken; da aber oft die eine Hälfte des Gedankens ein Ja, die andere ein Nein ist, und ihnen beide entfahren, so scheinen sie zu lügen, indem sie bloss mit sich reden. Ferner: sie spielen gern mit der ihnen neuen Kunst der Rede; so sprechen sie oft Unsinn, um nur ihrer eigenen Sprachkunde zu zuhören.* Daran anknüpfend sei auch das Wort der Pädagogen Köthe[2]) citiert: *Kinder reden oft unwahr, ohne lügen zu wollen: teils sehen sie Dinge und Ereignisse anders an, als die Erwachsenen und täuschen sich*

1) Vgl. Th. Henrich, Wie erzieht der Lehrer zur Wahrheitsliebe? 1889.
2) Henrich a. a. O. 37.

selbst in der Ansicht, die sie davon fassen und demgemäss aussprechen; teils fixieren sie auch das gut Beobachtete und richtig Gedachte zu wenig, als dass es nicht oft durch die nächsten Eindrücke verwischt, oder, mit anderen Vorstellungen vermischt, unabsichtlich entstellt werden sollte; teils spielt die Kinderseele dergestalt, dass sie die eigene Dichtung für Wahrheit hält, wenigstens beide nicht streng von einander zu unterscheiden vermag. Auch wo solche Phantasielügen bei älteren Kindern vorkommen, sind sie auf das mildeste zu behandeln; es ist lediglich dem Kinde Anleitung zu geben, seine Phantasie zu beherrschen und klare Vorstellungen sich zu bilden. 2. Die Schwachheitslüge findet sich am häufigsten. Sie entspringt aus Furcht vor Strafe; sie ist oft um so schwerer auszurotten, als eine barsche und rohe oder sonst unweise häusliche Behandlung vorkommender Fehltritte die Furcht und damit die Schwachheitslüge gezüchtet hat. Der Katechet selbst kann sie durch Überraschen des Kindes und durch Schroffheit erzeugen; dadurch bringt er Verwirrung hervor, und die Lüge wird geboren. In der Behandlung der Schwachheitslüge fehle nie der religiöse Ernst, aber auch nie die aufrichtende, mutmachende, Vertrauen und Aufrichtigkeit weckende Liebe. 3. Die eigentliche Bosheitslüge, welche vollbracht wird, um Anderen zu schaden oder um der eigenen Ehrsucht Genüge zu thun, erfordert die eingehendste Behandlung. Oft, nicht immer, wird es Pflicht sein, mit dem Lehrer und den Eltern des Katechumenen Rücksprache zu nehmen und gemeinsame Massregeln zu verabreden. Stets wird es Pflicht sein, nicht vor der ganzen Klasse die Untersuchung zu führen, sondern seelsorgerlich unter vier Augen mit rein religiösen Motiven den Fall zu behandeln. Dem Delinquenten ist eben die Furcht vor den Genossen und die Rücksicht auf die Genossen zu unterbinden; dem Bekennenden ist Beschämung vor den Genossen so viel wie möglich zu ersparen, obgleich diese durch den Katecheten über das Bekenntnis des Schuldigen zu verständigen sind. Nach Erledigung des Falles ist Unbefangenheit des Verkehrs, damit der Glaube an wirkliche Vergebung entstehe, bei sorgfältiger seelsorgerlicher Behandlung geboten.

Die Erziehung zur Geselligkeit ist von grossem Wert. Sie besteht in der Erweckung und Vertiefung des Bewusstseins von der Gliedschaft an derselben Kirche Christi, an derselben Lokalgemeinde, in der Pflegung und Stärkung des Bewusstseins, dass vor Gott kein Ansehen der Person gilt. Demgemäss ist alle schroffe Absonderung der verschiedenen Stände, auch Schulen, denen die Katechumenen angehören, sorgfältig zu verhüten, ein freundliches, hilfreiches, kameradschaftliches Verhalten der Kinder unter einander zu pflegen, — aber auf moralischem, nicht auf gesetzlichem und autoritativem Wege. Für das zukünftige Gemeindeleben wie für die spätere persönliche Einwirkung der Konfirmierten auf einander trägt die Erziehung zur Geselligkeit oft schöne Frucht.

Ausser der erziehenden Macht des Unterrichts selbst, der Zucht und der Ermahnung und Gewissensweckung giebt es für den Katecheten nur wenige Disziplinarmittel. Selbst der anhaltenden Trägheit gegenüber verzichtet auch die neuere Schulpädagogik, Ausnahmefälle abgerechnet, auf den Arrest, das Nachsitzenlassen. Der Mutlosigkeit oder Ungeschicklichkeit gegenüber wende der Katechet eine Überstunde daran, um zur Technik des Lernens Anweisung zu geben, und mit den Katechumenen zu arbeiten; allein das ist Hilfe und Ermutigung, nicht Strafe. Anhaltender sittlicher Verfehlung gegenüber trete nur im äussersten Falle der Katechet als Verkläger vor den Eltern oder Lehrern auf, — denn als Verklagen wird jede Mitteilung von den Katechumenen aufgefasst. Es geschehe nur nach vorhergehender Ankündigung an den Delinquenten und nur, wo ernstes sittliches Verständnis bei Eltern und Lehrern vorauszusetzen ist. Dagegen ist ein Verkehr des Katecheten mit Eltern und Lehrern der Katechumenen, der sich ausdrücklich auf diese bezieht, unumgänglich, um eigene Täuschungen im Urteil zu vermeiden und die der Eltern und Lehrer zu beseitigen.

2. Kapitel.

Die Katechumenen.

§ 209. Das Christentum der Katechumenen.

Der Anfang des Katechumenats ist die Taufe. Somit sind sämmtliche Katechumenen getaufte Christenkinder, und die bei Allen geltende Voraussetzung ist, dass sie in dem Bereich der erlösenden, neu gebärenden, heiligen Liebe Christi stehen und die Wirkung christlichen Geistes im Hause, in der Schule, in der Gemeinde in irgend einem Masse erfahren haben. Alle Katechumenen sind demnach als Christi Eigentum anzusehen und als solches zu behandeln. Wenn Luther in der Vorrede zur „Deutschen Messe“[1]) den Katechismus definiert als *einen Unterricht, damit man die Heiden, so Christen werden wöllen, lehret und weiset, was sie glauben, thun, lassen und wissen sollen im Christentum*, und vorschreibt *dass dieser Unterricht . . . den Kindern und Gesinde, so man sie will Christen machen, fürgesagt oder gelesen werde*, so ist das eine durchaus irrige Stellungnahme zu den Katechumenen. Sie werden nicht erst Christen durch den kirchlichen Unterricht, sondern sie sind Christen von Geburt und von der Taufe an; mag der religiöse und sittliche Zustand der Lokalgemeinde noch so tief gesunken sein, sie wird nie als eine heidnische Gemeinde, und ihre getauften Kinder werden nie als Heiden zu achten sein. Denn wir sind

1) Luther 22 231. 232.

Christen und Heilige nicht kraft einer religiösen oder sittlichen Leistung, noch weniger kraft einer intellektuellen Reife, sondern kraft dessen, was Gott in Christo an uns gethan hat ohne all unser Verdienst und Würdigkeit. Wie das Bewusstsein dieser Thatsächlichkeit den Katecheten nie verlassen darf, damit er das Werk Christi nicht verleugne, so hat er auch die bestimmte Aufgabe, das Bewusstsein dieser Thatsächlichkeit in den Katechumenen zu wecken, wach zu halten und zu stärken und auf diesem Bewusstsein seine Unterweisung und sein pädagogisches Verfahren aufzubauen.

Somit hat der Katechet es nicht mit Kindern überhaupt, sondern mit Christenkindern zu thun, und das dem Kinde eigentümliche Wesen tritt ihm unter christlichem Gepräge entgegen. Wäre das Christentum in normaler Gestalt auf die Kinder wirksam geworden und von diesen in normaler Weise aufgenommen, so würde die reine Blüte der Kindheit und Kindlichkeit dem Katecheten begegnen. Das ist insofern festzuhalten, als der Katechet dem immer in irgend einem Masse und in irgend einer Weise abnormen Christentum der Kinder gegenüber seine Aufgabe darin zu suchen hat, die Normalität herzustellen, so dass einerseits das Christentum die noch unberührten, in roher Natürlichkeit verharrenden Gebiete des Kindeslebens durchdringe, und anderseits alle Unkindlichkeit, alle Unnatur, alles hohle, altkluge, phrasenhafte und gespreizte Wesen bekämpft und beseitigt werde. Einfachheit, Wahrheit, Unbefangenheit, Offenheit werden nach dieser Seite hin die zu erstrebenden Tugenden sein. Nach zwei Seiten hin kommt der Aufgabe des Katecheten das Kindeswesen erleichternd entgegen: in der Empfänglichkeit für religiöse Dinge und in der Kraft des Gedächtnisses, die dem jugendlichen Alter eigen ist, wie in der Lust, diese Kraft zu gebrauchen. In betreff der Empfänglichkeit für den Stoff des katechetischen Unterrichts ist es dem einigermassen in christlicher Umgebung heranwachsenden Kinde durchaus ein natürliches Bedürfen, religiös zu sein. Das Gefühl unbedingter Abhängigkeit und die stündliche Erfahrung, überall an den Grenzen seiner Kraft zu stehen, lässt das Kind sein Wohlsein in der schützenden und fürsorgenden Obhut seiner Eltern finden, und dies Vertrauen und die Erfahrung, dass das Vertrauen nie getäuscht wird, überträgt das Kind gern auf den mächtigen schützenden, liebenden Vater im Himmel und auf den Kinderfreund Jesus Christus. Dem Kinde ist es natürlich, alles in Beziehung zu Gott zu setzen, und nichts fesselt mehr seine Aufmerksamkeit und erweckt lebendigere Teilnahme, als der in rechter Weise ihm zu Gehör gebrachte katechetische Lehrstoff. Aber es liegt eben hier auch eine wichtige Aufgabe des Katecheten. Soll es dem erwachsenden Menschen, dem der Naturboden kindlicher Frömmigkeit durch Erkenntnis und Erprobung seiner Kräfte und durch die Erfahrung, dass nur das Einsetzen der eigenen Kräfte Erfolge verspricht, ge-

schwunden ist, nicht völlig natürlich werden, nicht religiös zu sein, so ist dafür zu sorgen, dass die Einwirkung auf den Willen des Kindes durch den religiösen Lehrstoff in dem Vordergrunde der didaktischen Aufgabe stehe, und die allerdings bedeutend leichtere Einwirkung auf das Gefühl und das Erkenntnisleben des Kindes der auf den Willen dienstbar sei. Nur dem, der den Willen Gottes nach dem Mass seiner Erkenntnis ernstlich thun will, erschliesst sich das Innewerden davon, dass Jesu Lehre von Gott sei, er selbst die Offenbarung des Vaters. Die Lieblichkeit und der Ernst des Evangeliums ist dem Kindesherzen in pädagogisch richtig abgemessener Stufenfolge nahezubringen, damit das neue Leben in Christo ihm als der Zweck der Heilsoffenbarung erscheine.

§ 210. Die Gedächtniskraft der Katechumenen.

Alle Einwirkung auf den Willen des Kindes nimmt ihren Weg durch die Erkenntnis, und nur die Lehre ist das Mittel zum Leben. Seit Pestalozzi steht fest, dass kein Unterricht genügt ohne erziehende Kraft, keine Erziehung geschieht ohne Unterricht. Aber auch hier sind in dem Kinde die günstigsten Bedingungen gegeben. Das nicht völlig abnorme Kind ist mit einer grossen Kraft des Gedächtnisses ausgestattet, und im Gefühl seiner Kraft übt es gern seine Kraft.[1]) Denken und Gedächtnis ist dem Kinde eins; es kann nichts verstehen, was es nicht im Gedächtnis besitzt oder durch dasselbe sich aneignet, und weil die Lenkung und Heiligung des Willens nur auf grund der durch das Gedächtnis zu eigen gewordenen Erkenntnis ermöglicht ist, so beruht auch die Einwirkung auf den Willen im letzten Grunde auf dem, was durch das Gedächtnis in den Besitz des Kindes gelangt. Allein die Indifferenz von Denken, Gedächtnis, Willen hat auch ihre Schattenseite; diese besteht darin, dass die Indifferenz kraft der Vis inertiae gern festgehalten wird, und das Erkennen und Wollen durch alleiniges Spielen des Gedächtnisses nicht zur Erscheinung kommt. Jedes Kind hat die Neigung, in rein mechanischer Weise seine Gedächtniskraft wirken zu lassen und sie auf diese Wirkung zu beschränken; so kommt es, dass oft unglaubliche Mengen von toten Formeln und völlig unverständlichen Dingen im Gedächtnis des Kindes sich angehäuft finden, die für Erkenntnis und Willen völlig unfruchtbar sind. Jedoch nicht das mechanische Gedächtnis an sich ist vom Übel, nur der Misbrauch desselben; eine Menge von Wissensstoff, namentlich bei Erlernung von Sprachen, ist lediglich auf mechanische Weise, durch Gewöhnung an die bestimmte Aufeinanderfolge von Lauten, zu bewältigen. Auch im katechetischen Unterricht ist das mechanische Gedächtnis

1) Vgl. F. W. Dörpfeld, Gesammelte Schriften I: Denken und Gedächtnis[5] 1894).

nicht zu entbehren; wir werden nie auf treues Bewahren des Wortlautes rechnen dürfen ohne Inanspruchnahme des mechanischen Gedächtnisses. Fehlt aber der genaue Wortlaut, so vermischt sich leicht der Gedanke mit Fremdartigem, die Vorstellung wird verwirrt. Geistig lebhafte, phantasiereiche Kinder werden stets weniger mechanisch memorieren, als geistig unbegabte und phantasielose, während diese sich gern an dem mechanischen Besitz genügen lassen, ohne ihn geistig zu durchdringen, und ein das Verständnis aufhebender Fehler in der Memorie ist später bei ihnen unausrottbar. Eine höhere Stufe ist das ingeniöse Gedächtnis (nach der Terminologie Herbarts). Zusammenhangloses soll memoriert werden; man verzichtet auf die mechanische Gewöhnung an die Aufeinanderfolge der Laute und stellt in künstlicher Weise einen Zusammenhang her. Um die Reihenfolge der Sonntage der Passionszeit: Invocavit, Reminiscere, Oculi, Laetare, Judica, Palmarum im Gedächtnis zu bewahren, merkt man sich den Satz: In Richters Ofen liegen junge Palmen; zur Memorie der Sonntage der Quinquagesimalzeit: Quasimodogeniti, Misericordias Domini, Jubilate, Cantate, Rogate, Exaudi dient der Satz: Quitten müssen junge Cantoren roh essen; die vom Fichtelgebirge entspringenden Flüsse Main, Eger, Naab, Saale werden an dem Worte Mens behalten u. s. w. Dass auch das ingeniöse Gedächtnis nicht zur Erkenntnis und Durchdringung des Stoffes führt, liegt auf der Hand; obgleich eine gewisse Gedankenarbeit dabei obwaltet, sind es doch von der Sache völlig unabhängige Gedanken, die mit der Sache in eine ganz willkürliche Verbindung gebracht werden. Als Hilfsmittel ist das ingeniöse Gedächtnis immerhin nicht zu verachten, und jeder geistig lebhafte Schüler setzt es in Bewegung, er erfindet etwas, *woran er etwas behält.* Die höchste Stufe des Gedächtnisses ist das judiciöse. Es beruht darauf, dass die Gedanken des zu Memorierenden klar erfasst werden, ihre logische Verbindung, ihre geschichtliche Aufeinanderfolge. Die Psychologie hat eine Reihe von Kategorieen aufgestellt, welche die Art der Gedankenassociation darstellen; doch darüber ist hier nicht im Einzelnen zu reden. Jeder Lehrer, also auch der Katechet, und dieser um so mehr, je wichtiger sein Gegenstand ist, hat die Aufgabe, das judiciöse Gedächtnis in Anspruch zu nehmen, damit die Katechumenen verstehen, was sie dem Gedächtnis einprägen, und damit ihnen der Inhalt des Gelernten bleibendes Eigentum werde. Es ist deshalb die Regel aufzustellen, dass nichts den Kindern zum Memorieren aufgegeben werde, was nicht zuvor von dem Katecheten erklärt und dem Verständnis der Kinder eröffnet ist. Selbstverständlich hat dies in einer dem Verständnis der jeweiligen Reifestufe der Katechumenen entsprechenden Weise zu geschehen, und demnach ist von vornherein darauf zu verzichten, den vollen Inhalt des Stoffes und seine Tragweite den Kindern zu explizieren. Ein Mangel an praktischer Einsicht in dieser Beziehung pflegt pedantischen Kate-

cheten eigen zu sein, und die Folge ist, dass den Kindern der Wald vor all den einzelnen Bäumen unsichtbar bleibt und jedes Interesse schwindet. Das niedere und höhere Verständnis eines Stoffes ist konzentrischen Kreisen zu vergleichen; der kleinste Kreis umfasst den Kern, die eine grosse Hauptsache, um die es sich handelt, und diese ist unter allen Umständen dem Verständnis zu erschliessen; ist dieser Kern den Kindern nicht zu eröffnen, weil er über ihr Verständnis hinausgeht, so ist der betreffende Stoff den Kindern überhaupt vorzuenthalten; wenn nicht, so werden Phrasen gelernt, und einer der giftigsten Pilze alles religiösen Lebens ist die Phrase.[1])

§ 211. Der Geschlechtsunterschied der Katechumenen.

Aus dem Gesagten erhellt zur Genüge, wie falsch es ist, aus der Fertigkeit des Memorierens auf die geistige Begabung oder auf das religiöse Interesse des Kindes zu schliessen. Von anderem abgesehen wird sich schon sehr früh auch in dieser Beziehung ein Unterschied des Geschlechtes geltend machen. Die rezeptive Natur des weiblichen Geschlechtes zeitigt die Erscheinung, dass Mädchen im allgemeinen leichter und sicherer memorieren als Knaben, dass aber auch die Neigung zum rein mechanischen Memorieren bei jenen überwiegt, während diese eine grössere Neigung verraten, spontaner Weise judiciös zu memorieren, und um den Wortlaut unbesorgt sind. Diese Thatsache wird nicht die Folge haben dürfen, der Natur nachzugeben und auf wortgetreues und verständiges Memorieren nach dieser oder jener Seite weniger Gewicht zu legen, beides wird vielmehr nach beiden Seiten zu traktieren sein. Dass der gewissenhafte Katechet der modernen Thorheit, die Memorie auf religiösem Gebiet möglichst einzuschränken, während auf allen anderen Gebieten an das Gedächtnis die stärksten Ansprüche erhoben werden, sich nicht anzuschliessen habe, bedarf keiner näheren Ausführung. Es bleibt die Wahrheit, dass nur das der Erkenntnis des Kindes sich erschliesst und bleibenden Einfluss auf den Willen des Kindes gewinnt, was es sich in treuem Fleiss durch das Gedächtnis angeeignet hat; überdies wird dem Katecheten das Wort des Herrn wichtig bleiben: *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον . . . ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα ἃ εἶπον ὑμῖν* (Joh. 14 26).

Doch nicht nur im Gebrauch des Gedächtnisses offenbart sich die Verschiedenheit der Geschlechter; sie tritt in dem verschiedenen Verhalten der Geschlechter zu dem religiösen Lehrstoff besonders stark hervor. Zwar nicht im jüngeren Lebensalter. Der religiöse Lehr-

1) Das schöne Wort von F. L. Steinmeyer, Der Dekalog als katechetischer Lehrstoff (1875), S. 48 hat allgemeine Gültigkeit: „Was der Pädagog im jugendlichen Kreise zu verschweigen hat, das hat mit dem Centrum, mit dem Kern des Gebotes, ganz sicher nichts zu thun."

stoff wendet sich an die Rezeptivität der menschlichen Seele. Religiös sein heisst rezeptiv für das Göttliche sein. Die Rezeptivität ist aber das Vorherrschende in jeder Kindesseele, und insofern hat Jean Paul recht, dass alle Kinder weiblichen Geschlechtes sind. Bei den Mädchen bleibt die Rezeptivität die vorherrschende Kraft der Seele, so bleiben sie „kindlich" auch im späteren Lebensalter, und die innige Verwandtschaft des Weiblichen und Kindlichen, die gegenseitige Anziehungskraft und die gegenseitige Verständnisfähigkeit zwischen der Frau und dem Kinde beruht hierauf. Bei dem Kinde wie bei dem heranwachsenden Mädchen (dem Weibe überhaupt) kommt die Religion der Natur entgegen; ein Weib wird unnatürlich, ein Zerrbild ihres Geschlechtes, wenn sie unfromm, irreligiös wird. Daher denn die Erfahrung, dass Mädchen für religiöser gehalten werden als Knaben, Frauen für religiöser als Männer, und die Meinung wird von Vielen geteilt, welche der bekannte reformierte Pietist Joh. Heinr. Reitz in der „Zuschrift" seines Buches: Historie der Wiedergeborenen dahin formuliert hat: *dass mehr Weibs- als Mannspersonen wiedergeboren und selig werden*; daher die ungetrübte Freude, welche besonders ältere Katecheten an den Mädchen im Unterrichte haben: die Willigkeit der Aufnahme, die Hingebung an den Lehrstoff steht in scharfem Gegensatz gegen die Sprödigkeit und Unruhe der Knaben. Es wird nur eines dabei übersehen. Das Mädchen bedarf der Religion zur Harmonisierung ihrer Natur, und die Neigung ist stets vorhanden, die Religion ihrer Natur dienstbar zu machen, sie als Mittel zum Zweck ihrer Natur zu gebrauchen, aber einen Einfluss zur Verwandlung ihrer Natur, zur Bekehrung und Erneuerung ihrer Natur der Religion nicht zu gestatten. Beim weiblichen Geschlecht sind daher religiöse Naturen oft zu finden, seltener religiöse Charaktere, und die Verbindung von ungebrochener Natürlichkeit und lebhafter Religiosität ist dort eben sehr natürlich. Gewiss hat der Katechet dem Entgegenkommen der Natur Rechnung zu tragen; die feste religiöse Sitte ist Bedürfnis des weiblichen Geschlechts, weil nur in diesen Schranken der Sitte die rezeptive Natur sich gesichert weiss. Allein die oft versäumte Aufgabe des Katecheten wird sein, die Religion aus der Natur in den Willen einzuführen und das Gefühlsleben zur Verwandelung, Erneuerung, Heiligung des Willens zu verwerten; erst dann ist von einer Erreichung des katechetischen Zieles zu reden.

Bei dem männlichen Geschlecht regt sich schon in früher Jugend der spontane Trieb. Bei allem Ueberwiegen der Rezeptivität im Kindesalter thut derselbe in den Spielen, den Beschäftigungen, bestimmt hervortretenden Neigungen des Knaben sich kund. Der spontane Trieb erstarkt bei dem Knaben, und das unmittelbare natürliche Bedürfen der Religion tritt zurück. Der heranwachsende Knabe hat die Neigung, die Religion zur Stärkung seiner natürlichen Spontaneität zu verwerten und nur so weit dem religiösen Lehrstoff gegenüber rezeptiv sich zu

verhalten, wie er diesen Stoff zu spontaner Verwertung geeignet findet. Daher oft Unlust zur Arbeit, Zerstreutheit in den Lehrstunden, Neigung, seine Spontaneität in allerlei Allotria spielen zu lassen und sich der religiösen Einwirkung gegenüber in seiner Natürlichkeit zu behaupten. Nicht in der Macht über die Gemüter seiner weiblichen Katechumenen wird sich die Kraft und Kunst des Katecheten bewähren, sondern in der Macht über die Gemüter der männlichen. Nicht dem Zwang und der Unterdrückung wird das Wort geredet; dies auszuüben fällt dem männlich kraftvollen Katecheten nicht schwer, aber der Erfolg wird eine um so schrankenlosere Reaktion des Knaben sein, sobald der Zwang vorüber ist. Die Aufgabe wird sein, die Knaben in der Freiheit zu erziehen, bei aller Aufrechthaltung guter Sitte und Zucht vorzugsweise an den freien Willen des Knaben sich zu wenden, als älterer Freund den jüngeren Freunden gegenüberzustehen und die Tendenz stetig zu verfolgen, den Beweis den Knaben zu liefern, dass wahres freies tüchtiges Mannestum erst im gläubigen Christentum gewonnen wird, — kurz es gilt, christlich religiöse Charaktere zu bilden. *Sich selbst bekriegen ist der schwerste Krieg, Sich selbst besiegen ist der schönste Sieg*, sagt v. Logau. Der Heliand und die Sage von Christophorus geben bedeutsame Fingerzeige.

Noch eines konstituiert die Notwendigkeit verschiedener Behandlung der Geschlechter. Es ist die geschlechtliche Bewusstheit. Bei weitem günstiger ist das weibliche Geschlecht gestellt. Auch die Pubertät erweckt nicht mehr als ahnende geschlechtliche Bewusstheit. Reizungen und Lüste bleiben dem nicht geradezu vergifteten Mädchenleben fern; Unbefangenheit, Naivetät, Reinheit und Kindlichkeit der Anschauung über Geschlechtsverschiedenheit eignet der Mädchenseele, und der geheimnisvolle Zug zum andern Geschlecht bleibt über die bräutliche Liebe hinaus geschlechtlich völlig unbewusst. Wie anders der Knabe. Ist seine Natur überhaupt kraftvoller und sinnlich mächtiger angelegt, so tritt geschlechtliche Reizung oft weit vor Erlangung der Pubertät ein. Mit dieser wird sie bewusst, und es beginnt die Versuchung zu geschlechtlichen Sünden und der Kampf gegen die Versuchung. Die Unbefangenheit im Verkehr mit dem andern Geschlecht wird leicht eingebüsst, und die Befangenheit äussert sich im Fliehen desselben oder in einem Sichherandrängen, das an Unverschämtheit grenzt.

Auch diese Verschiedenheit bedingt eine durchaus verschiedene pädagogische Behandlung. Und es kommt an dieser Stelle die Frage zur Beantwortung, ob diese Verschiedenheit der pädagogischen Behandlung so weit sich zu erstrecken hat, dass der Katechumenenunterricht getrennten Geschlechtern zu erteilen ist. Auf dem Gebiete der Schule harrt die Frage noch fortwährend ihrer definitiven Erledigung, die um so schwieriger ist, als sie vorläufig nach einer einheitlichen allgemein gültigen Formel nicht getroffen werden kann. Falsch ist es, die gött-

liche Ordnung der Verbindung der Geschlechter in den Söhnen und Töchtern der Familie als Argument geltend zu machen. Sie beweist nur, dass der gesellige Verkehr der Geschlechter der Ordnung Gottes gemäss ist, wie derselbe auch ohne Zweifel die Reinheit und Unbefangenheit des Sinnes zu erhalten von grosser Bedeutung ist. Aber um geselligen Verkehr handelt es sich weder in der Schule noch im Katechumenen-Unterricht, und weder Frau Lehrerin noch Frau Katechetin steht ihrem Manne in der Unterweisung zur Seite, wie die Mutter der Familie dem Vater zur Seite steht. Dagegen wird bereits in der Familie bei häuslichen Arbeiten den verschiedenen Geschlechtern eine verschiedene Sphäre der Thätigkeit angewiesen, und auf grund dieser Verschiedenheit ist der elterliche pädagogische Verkehr mit den verschiedenen Geschlechtern ein verschiedener. Nun ist allerdings ein tiefgreifender Unterschied in der Bildungsstufe und damit in der Herausbildung der geschlechtlichen Individualität gesetzt. Auf niederer Bildungsstufe sind die Lebensgewohnheiten der Männer und der Frauen dieselben, dieselben (z. B. auf dem Lande) sind die Beschäftigungen, die Arbeiten, und eine Unterscheidung in der Behandlung des starken männlichen und des zarten weiblichen Geschlechts findet in keiner Weise statt. Sind nun solche Bildungsverhältnisse vorherrschend, sind Männer und Frauen, Knaben und Mädchen in allen Beziehungen gewöhnt, ohne Rücksicht auf ihre geschlechtliche Besonderheit behandelt zu werden, so ist kein Grund vorhanden, in der Volksschule oder im katechetischen Unterricht eine Trennung der Geschlechter eintreten zu lassen. Allein es sollte nicht verkannt werden, dass dies nur möglich ist kraft des niederen Bildungsgrades der Gemeinde, in welcher man arbeitet, und dass es mehr oder weniger mit dem Verzicht auf geschlechtlich individuelle religiöse Erziehung erkauft werden muss. Wo jedoch ein höherer Bildungsgrad waltet, durch den die Differenzierung der Geschlechter weiter fortgeschritten ist und die geschlechtliche Individualität sich herausgehoben und Beachtung gefunden hat; vor allem wo bis zum Konfirmanden-Unterrichte — den Kindergottesdienst etwa ausgenommen — Knaben und Mädchen getrennt unterrichtet sind und eine verschiedene pädagogische Behandlung erfahren haben, da sollte es auch selbstverständlich sein, dass man nicht um unpraktischer Ideale willen, deren Berechtigung sachlich durchaus zweifelhaft ist, eine Vereinigung der Geschlechter herbeiführt, welche pädagogisch störend ist und dem Erfolge des Unterrichts nur hindernd sein kann. Das Normale wird demnach Trennung der Geschlechter im Katechumenen-(Konfirmanden- und Kompetenten-)Unterricht sein.

Dritter Abschnitt.

Der Katechismus.

Zur Rechtfertigung der Überschrift „Katechismus" sei daran erinnert, dass, obgleich die Prägung des Ausdrucks zur Bezeichnung des elementaren Lehrbuchs für den kirchlichen religiösen Jugendunterricht bereits von Luther eingeführt ist, das Wort bis weit ins 17. Jahrhundert hinein neben jener Bedeutung für Unterweisung der Jugend im Christentum überhaupt gebraucht wurde. Im Anschluss an diesen Sprachgebrauch und um der Prägnanz des Ausdrucks willen — Katechumenat, Katechet und Katechumenen, Katechismus, Katechese — verstehen wir unter „Katechismus" hier den Stoff des Unterrichts und die Lehre vom Stoff, also das, was man auch als materialen Teil der Katechetik bezeichnen könnte. In keiner Weise soll damit eine Bevorzugung des Katechismusbuches gegenüber der Hl. Schrift, noch weniger des Dogma gegenüber der Geschichte ausgesprochen sein. Dass sich aber die Stofflehre auf die Hl. Schrift und den Katechismus als Lehrbuch beschränkt, möge nicht gedeutet werden, als bedürfe weder Kirchenlied noch Liturgie einer katechetischen Behandlung. Beides hat seine Bedeutung darin, dass die Jugend dadurch zum Verständnis des Gesangbuchs und der Gottesdienste der Gemeinde angeleitet wird; denn nicht irgend welche Kirchenlieder und irgend welche Liturgie soll Gegenstand des katechetischen Unterrichts sein, sondern das in der Gemeinde gesungene Kirchenlied und die in der Gemeinde verwendete Ordnung des Gottesdienstes. Aber eben deshalb ist beides nicht Gegenstand theoretischer Ausführung; beides ist landes- und provinzialkirchlich, ja oft lokalgemeindlich verschieden und bei aller Verschiedenheit in solcher Begrenztheit gegeben, dass die Lehre vom katechetischen Stoff beides nur zu nennen braucht.

1. Kapitel.

Die Hl. Schrift als katechetischer Stoff.

§ 212. Der Gebrauch der Hl. Schrift als katechetischer Stoff.

Von Origenes abgesehen, dessen Schrifterklärungen vor versammelter Gemeinde ja vornehmlich im Dienst seines Katechetenamtes standen, finden wir einen ausgiebigen katechetischen Gebrauch der

Hl. Schrift nicht vor dem 4. Jahrhundert bezeugt, für das Morgenland z. B. in Const. ap. 7 39, für das Abendland in Augustin, De catech. rud. cap. 3—8.[1]) Beide Stellen lassen keinen Zweifel, dass der vorwiegende Unterricht wesentlich dogmatischer Art war. Die Vorschrift der Const. ap. beginnt: *ὁ μέλλων τοίνυν κατηχεῖσθαι τὸν λόγον τῆς ἀληθείας παιδευέσθω πρὸ τοῦ βαπτίσματος τὴν περὶ τοῦ ἀγεννήτου γνῶσιν, τὴν περὶ υἱοῦ μονογενοῦς ἐπίγνωσιν, τὴν περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος πληροφορίαν*, — also Unterweisung über die Trinität ist das Erste. Daran schliesst sich die Lehre von der Schöpfung, von der Natur des Menschen; die biblische Geschichte des A. T. verfolgt den Zweck, zu zeigen, wie *ὁ θεὸς τοὺς πονηροὺς ἐκόλασεν ὕδατι καὶ πυρί, τοὺς δὲ ἁγίους ἐδόξασε καθ' ἑκάστην γενεάν.* Im N. T. wird weniger geschichtlich als dogmatisch die Erlösung, die Gotteskindschaft, die Auferstehung und das Gericht behandelt. Die Artikel des Taufsymbols liegen augenscheinlich zu grunde. Anders Augustin. Auch bei ihm ist die Narratio, welche er unverblümt fordert und in seiner grösseren Musterkatechese[2]) praktisch uns vor Augen führt, von einem Prinzip beherrscht; doch dies Prinzip ist ethischer Art. Der Zweck aller Offenbarung Gottes, wie sie in Christus vollendet ist, lautet dahin, dass wir Liebe lernen sollen, *hac ergo dilectione tibi tamquam fine proposito, quo referas omnia quae dicis, quidquid narras ita narra, ut ille cui loqueris audiendo credat, credendo speret, sperando amet.*[3]) Diejenigen, die durch die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten verbunden sind und von Christus lieben gelernt haben, sind das Reich Gottes; die biblische Geschichte giebt uns die Entwickelung dieses Reiches, indem sie uns die Offenbarung der Liebe Gottes zeigt. Es hat in der gegenwärtigen Kirche sein vorläufiges, in dem ewigen Schauen der Dreieinigkeit sein letztes Ziel.

Von allegorischen und typischen Deutungen ist sowohl die dargebotene Erzählung, als auch die grössere Musterkatechese voll. Von der Ruhe Gottes nach Vollendung des Schöpfungswerkes und von dem Verlangen des Proselyten nach der wahrhaftigen Ruhe, welche dem Christen nach diesem Leben in Aussicht gestellt ist, geht Augustin aus. Durch die Liebe Gottes zu den Menschen wird die selige Ruhe Gottes den Menschen verheissen und bereitet, durch die Liebe der Menschen zu Gott wird sie erlangt. Das Reich Gottes fliehen die von Anfang an dem Teufel ergebenen Menschen; Gott trägt sie in Geduld, um sie dem in der Kirche erhaltenen Volke Gottes zuzuführen und sie sammt diesem zur Ruhe Gottes zu bringen.

---

1) Const. ap. 7 39 (p. 222 f.). — Augustin, De catech. rud. 3—8 (ed. Krüger p. 4—15).

2) Augustin, De catech. rud. c. 16—25 (ed. Krüger p. 30—55).

3) Augustin l. c. 4 11 (Krüger p. 9).

Erst i. J. 1679 ging Fleury in seinem Catechisme historique[1]) auf Augustin zurück, und Erzbischof Gruber von Salzburg legte seinen katechetischen Vorlesungen 1830f. die Schrift Augustins zu grunde.[2]) Das ganze Mittelalter kennt nicht katechetische Unterweisung in biblischer Geschichte, wenn auch Otfrieds Krist und der niedersächsische Heliand poetische Bearbeitungen derselben bieten. Auch die s. g. Historienbibeln, in welchen vom Anfang der Welt biblische Geschichte mit Weltgeschichte vermischt und diese teilweise bis auf Kaiser Friedrich II. fortgeführt wird, können irgend einen Ersatz nicht bieten, da sie wohl nur in geringer Weise von den Klöstern aus im Volke Verbreitung fanden.[3]) Im 13. Jahrhundert traten sie auf. Es sind litterarische Denkmale von hoher Bedeutung. Die Weltchronik oder Reimbibel des Rudolf von Ems und die von ihrer Anfangszeile (*Christ hêrre keiser über alle kraft*) benannte Christherre-Chronik von unbekanntem Verfasser sind die hervorragendsten.[4]) Erst die Hieronymianer oder Brüder des gemeinsamen Lebens stellten den Grundsatz auf: *der Anfang des christlichen Volksunterrichts sei, dass das Volk die Bibel in der Muttersprache lese.* Eine nicht geringe Zahl von Handschriften über das Leben Jesu und die evangelische Geschichte sind in den Niederlanden verbreitet. Charakteristisch ist der Titel: Das leben vnsers erledigers Jesu Christi nach autung des heyligen Evangeli 1514.[5])

Innerhalb der evangelischen Kirche gebührt dem Strassburger Otto Brunfels die Ehre, biblischen Geschichtsstoff in 34 Erzählungen,

1) Claude Fleury, Catechisme historique, contenant en Abregé l'Histoire sainte et la Doctrine Chrétienne (1679). Das Werk besteht aus einer weitläufigen Einleitung und zwei Katechismen, einem kleineren und einem grösseren, deren jeder einen historischen (29 bezw. 52 Lektionen) und einen dogmatischen (29 bezw. 60 Lektionen) Teil hat.

2) Vgl. G. v. Zezschwitz a. a. O. II, 2, 1² (1874), S. 17.

3) Vgl. Ed. Reuss, Die Deutsche Historienbibel vor der Erfindung des Bücherdruckes (1855). — Th. Merzdorf, Die deutschen Historienbibeln des Mittelalters nach 40 Handschriften herausgegeben. 2 Bände. (1870). — Ed. Reuss, Art. Historienbibel in RE² 6 163 f. (1880). — Besonders G. v. Zezschwitz, System der christlich kirchlichen Katechetik II, 2, 1² (1874), S. 75 f. — H. F. Massmann, Kaiserchronik III. Teil (1854).

4) Die auch von v. Zezschwitz (S. 80 f.) als Lehrbuch des Mittelalters angeführte Ecloga (Sing.) des Theodulus (Theodolus, Theodosius, Theodorius) ist ein apologetisches Gedicht, den Eclogen des Vergil nachgebildet. Unter anderem werden auch Thatsachen aus der biblischen Geschichte A.T.s darin erwähnt. Dass das Gedicht, wie zahlreiche Ausgaben zum Teil in Verbindung mit Schulbüchern des späteren Mittelalters beweisen, auch zur Lektion in Schulen benutzt wurde, macht es noch nicht zum Schulbuch. Vgl. K. Knoke, Methodik der biblischen Geschichte I (1875), S. 203 f.; St. Kr. 1891, S. 777 f.

5) Vgl. Karl Hirsche, Art. Brüder des gemeinsamen Lebens in RE² 2 (1878) S. 678—760. — L. Schulze in RE³ (1897), S. 472 f.

vorzugsweise aus dem A. T., in seiner Catechesis Puerorum 1529 verwertet zu haben (vgl. § 218). Luther erkennt mit grosser Klarheit und preist den hohen Wert biblischer Geschichte für die Unterweisung der Jugend. In seiner Deutschen Messe [1]) (1526) will er für den täglichen Metten- und Vespergottesdienst eine reiche Schriftlesung eingerichtet wissen, die mit den *Knaben und Schülern* vorgenommen werden soll. In seinem Sendschreiben an die Rathsherren aller Städte deutsches Landes, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen (1524) [2]) weist er den pädagogischen Wert der Sprachen und der Historien auf. Im Jahre 1530 liess Luther das Passionalbüchlein mit Bildern geschmückt zugleich mit dem Betbüchlein ausgehen. *allermeist vmb der Kinder und Einfeltigen willen, welche durch bildnis und gleichnis besser bewegt werden, die göttliche Geschichte zu behalten, denn durch blose Worte oder leere.* [3]) Vor allem ist endlich die leicht übersehene Vorrede Luthers zu Galeatii Capellae Historie vom Herzog zu Mailand 1538 [4]) hervorzuheben, worin der hohe Wert der Historie überhaupt mit tiefem Verständnis gepriesen wird. Die vielfältige Anregung Luthers fand jedoch unter dem spezifisch-dogmatischen Interesse des 16. und 17. Jahrhunderts für den Jugendunterricht keine praktische Verwertung, obgleich in des römischen Renegaten G. Witzels Katechismus 1535 eine übersichtliche Darstellung der biblischen Geschichte sich findet. Auf evangelischer Seite ist[1] aus dem 16. Jahrhundert der Frankfurter Prediger Hartman Beier mit seiner zweibändigen Historien-Bibel (1555 oder 1557) zu nennen; [5]) es soll nicht

1) Luther 22 235 f.

2) Luther 22 168 f. 190 f.

3) Luther 63 391 f. Das Passionalbüchlein ist wohl zu unterscheiden von dem „Passional Christi und Antichristi" von Lukas Kranach d. Ä. verfertigt, von Luther mit einer Nachrede 1521 herausgegeben (63 240).

4) Luther 63 353 f.

5) G. v. Zezschwitz nennt das Buch „völlig unbekannt geworden" und kennt es nur aus späteren Citaten. G. Kawerau hat es in drei verschiedenen Ausgaben (1569. 1583. 1595) auf der Bibliothek zu Wolfenbüttel aufgefunden und den Fund in Ztschr. f. prakt. Theol. 1886, S. 29 f. beschreiben lassen. K. Knoke teilt mit (St. Kr. 1891, S. 779 f.), dass die Ausgabe von 1583 ein Stück der Vorrede vom 17. März 1555 enthalte und schliesst daraus, dass die erste Ausgabe in dies Jahr falle. — Im Katalog 70 (Bibliotheca Evangelico-Theologica Pars I) von Ludwig Rosenthals Antiquariat in München (Protestantische Theologie, I. Abteilung Nr. 1176) findet sich das Buch in einer Ausgabe von 1557 angezeigt. Der vollständige Titel lautet: „Hartman Beier. Historien-Bibel. Darinn die Historien des Alten (vnd Newen) Testaments in ein richtige ordnung der zeit vnnd jaren zusammen gebracht seind." 2 Theile in 1 Bande. Frankfurt a. M. Chr. Egenolff 1557. Mit 256 Holzschnitten, zum grössten Teil von H. S. Beham und H. Brosamer. Vermutlich ist dies die erste Ausgabe. — Unter Nr. 1177 wird in Rosenthals Katalog auch eine Ausgabe von 1612 angeboten.

eigentlich ein Schulbuch, sondern mehr ein Volkslesebuch sein; aber es bezeugt durch die zahlreichen Auflagen, die es erfuhr, dass das Bedürfnis des evangelischen Volkes nach biblischer Geschichte weit grösser war, als die offizielle Kirche in ihrem Katechumenenunterricht und in ihrer Predigt es praktisch anerkannte. Hundert Jahre später stand Hartman Beiers Historien-Bibel noch in so gutem Andenken, dass Justus Gesenius in seinen Biblischen Historien 1656, ohne der litterarischen Zwischenglieder zu gedenken, unmittelbar an jenes Werk anknüpfte. Ähnlich wie Luther seinen kleinen Katechismus den Hausvätern für Kinder und Gesinde übergiebt, will Gesenius seine Biblischen Historien in der Hand der Hausväter wissen; sie sollen zur Vorlesung dienen, sie sollen ein Lesebuch sein, das dem katechetischen Unterricht, der noch immer als ein rein dogmatischer gedacht ist, vorarbeitet und deshalb für die Schulen dringend empfohlen wird. Derselben Spur folgte eine grosse Reihe von biblischen Geschichtsbüchern im 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts, ebenso wie das Buch von Gesenius lediglich für das Haus und die Schule bestimmt.

Für die Verwertung der biblischen Geschichte im kirchlichen Unterricht war epochemachend zuerst auf reformiertem Gebiet J. F. Osterwald in Genf mit seinem Catechisme ou instruction de la réligion chrétienne 1702 u. ö., welcher der Darstellung der Lehre einen Abriss der biblischen Geschichte voranstellt.[1]) Auf lutherischem Gebiet folgte 1714 J. Hübner mit seinen Biblischen Historien. Die Bedeutung dies Werkes liegt nicht darin, dass der Verfasser etwa zuerst den biblischen Geschichtsunterricht in seiner Wichtigkeit für religiösen Jugendunterricht erkannt hätte; Luther, H. Beier, J. Gesenius und viele Andere haben es längst vor ihm erkannt und waren mit tieferem historischen Sinne ausgestattet, als der Pietist Hübner und der ganze Pietismus überhaupt. Die Bedeutung liegt vielmehr ausser der allerdings epochemachenden Methode dieses *Meisters in Frage und Antwort*, die übrigens an dieser Stelle nicht zu erörtern ist, darin, dass durch ihn in der lutherischen Kirche Deutschlands zuerst und folgenreich die biblische Geschichte für den katechetischen Unterricht der Kirche verwertet worden ist. Das ist jedoch nicht sowohl ein Verdienst Hübners, als des Pietismus überhaupt, dem die lutherische Kirche den kirchlichen Katechumenenunterricht ja fast ausschliesslich zu verdanken hat. Das Zurückgehen des Pietismus auf die Hl. Schrift war die Veranlassung, auch die biblische Geschichte für den Katechumenat zu verwerten, und dazu bot das Werk Hübners wünschenswerte Hilfsleistung trotz der entsetzlichen Bilder, mit denen es ausgestattet war, und trotz der nach unserm heutigen Geschmack an das Frivole streifenden, teilweise geradezu lasciven biblischen Scherzfragen.

1) Vgl. J. Chr. Koecher, Catechetische Geschichte der Reformierten Kirchen 1756, S. 21 f.

§ 213. Die relative Unabhängigkeit des katechetischen Bibelgebrauchs von dem der Schule.

Unmittelbar gehören die Arbeiten von Beier, Gesenius, selbst von Hübner und den zahlreichen anderen Autoren, welche in ihren Spuren einhergehen, dem Dienst des Hauses und vornehmlich dem der Schule an. Wir haben nicht die Bemühungen um Darreichung des biblischen Stoffes für die Schule zu verfolgen,[1] sondern den biblischen Stoff für den kirchlichen Ketechumenenunterricht zu behandeln. Die vielumstrittene Frage, ob für die Schule, besonders für die Volksschule, ein Auszug aus der Bibel oder die ganze Bibel zu gebrauchen sei, liegt deshalb ausserhalb unsers Bereichs. Sie wird nicht von dem Standpunkt der Pietät gegen die Bibel oder des Wertes der Bibel überhaupt, sondern von dem Gesichtspunkt des Zweckes des Religionsunterrichts in der Volksschule zu beantworten sein. Von diesem Gesichtspunkt dürfte zwar nicht eine „Schulbibel" — das ist eine irreleitende Bezeichnung —, wohl aber ein Biblisches Lesebuch zu empfehlen sein, das auch eine weise bemessene Auswahl von Abschnitten aus den Psalmen, den Propheten und den apostolischen Schriften in sich schliesst.[2]

Um den kirchlichen Unterrichtsstoff handelt es sich hier allein. Der Grundsatz, welcher allen Erörterungen an die Spitze zu stellen sein dürfte, lautet dahin, dass hinsichtlich des Stoffes eine relative Selbständigkeit und eine relative Unabhängigkeit des kirchlichen Unterrichts von dem der Schule unbedingtes Erfordernis ist. Von wie grosser Bedeutung die Qualität des Religionsunterrichtes der Schule immerhin für das kirchliche Leben und die kirchliche Erziehung der Jugend sein mag, so darf doch die Kirche um ihrer eigenen Würde und Verantwortung willen weder die Mangelhaftigkeit religiöser Erkenntnis in der kirchlichen Jugend und in der Gemeinde überhaupt mit der Mangelhaftigkeit des Unterrichts in der Schule entschuldigen, noch die Blüte religiöser Erkenntnis vorzugsweise von der Schule erhoffen. Das Bestehen und Leben der Kirche darf nicht abhängig sein von der Entwickelung des Volksschulwesens, auf welche die Kirche als solche doch nur eine minimale

---

1) Ausführliche Litteraturangaben siehe bei G. v. Zezschwitz II 2, 1², S. 91 f.

2) Für die Schulbibel sind bereits Amos Comenius, dann John Locke mit Entschiedenheit eingetreten (vgl. K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung III 2 [1892], S. 299. IV 1 [1896], S. 385 f.). — Über die heutige Schulbibelfrage vgl. Fr. Dix, Geschichte der Schulbibel (1892). — M. Evers, Die Schulbibelfrage auf der 19. evangelischen Religionslehrer-Versammlung des Rheinlandes zu Düsseldorf, 24. Mai 1894 (1895). — E. Chr. Achelis, Der gegenwärtige Stand der Katechetik in Ztschr. für Theologie und Kirche 1894, S. 437 f. 457 f. — Schulbibel, Die Bibel im Auszug für die Jugend in Schule und Haus. Bremische Bibelgesellschaft 1894. — H. Duntze, Das biblische Lesebuch (die Schulbibel) der Bremischen Bibelgesellschaft 1896. — G. Rietschel, Art. Bibellesen und Bibelverbot in RE³ (1897), S. 700 f.

Einwirkung hat. Die Verkennung der Notwendigkeit dieser Forderung führt zu mislichsten Zuständen, zu unablässigen vergeblichen Versuchen seitens der Kirche, die Schule in den Dienst der Kirche zu ziehen, zu unablässigen nicht vergeblichen Versuchen seitens der Schule, ihre Unabhängigkeit von der Kirche in Opposition gegen die Kirche zu beweisen. Selbstverständlich wird hiermit nicht das hohe Interesse der Kirche an der Schule in Zweifel gezogen, nicht auch das Recht und die Pflicht der Kirche, auf Gestaltung des Religionsunterrichts der Schule ihr Interesse in den gesetzmässigen Schranken eifrigst wahrzunehmen; nur das wird behauptet, dass die Kirche in ihrem katechetischen Unterricht sich so einrichten muss, dass sie in ihren Leistungen nicht von den Leistungen der Schule abhängig wird, m. a. W. dass die Kirche allein die Pflicht und die Verantwortung für die kirchliche Erziehung der ihr angehörenden Jugend auf sich zu nehmen hat. Arbeitet der Religionsunterricht der Schule der Kirche in die Hände, so danke sie Gott; ist's nicht der Fall, so hat sie gleichwohl keine Entschuldigung. In jedem konkreten Fall wird der kirchliche Unterricht mit den Voraussetzungen zu rechnen haben, die er durch die Arbeit der Schule zu machen hat; hier sind die Voraussetzungen günstiger Art, dort ungünstiger, und insofern haben wir von einer relativen Unabhängigkeit des kirchlichen Unterrichts von dem Religionsunterricht der Schule geredet. Diese Relativität wird sich in der je nach den vorauszusetzenden Leistungen der Schule zu normierenden Behandlung des Stoffes kundthun; aber das Ziel des katechetischen obligatorischen Unterrichts darf davon in keiner Weise berührt werden.

§ 214. Das Ziel des katechetischen Bibelgebrauchs.

Welches ist das Ziel des biblischen Unterrichts? Es wird kein anderes sein können, als die Vertrautheit der Katechumenen mit dem Inhalt der Hl. Schrift und das elementare religiöse Verständnis desselben. Es ist die Einsicht zu erstreben, dass Alles, was in der evangelischen Kirche als Lehre der Kirche vorgetragen wird, sich gründet auf die Offenbarung Gottes in Christus, und dass Christum verstehen nichts Anderes heisst, als Gott verstehen in seiner Liebesmacht und Weisheit zu unserer Seligkeit; aus dem Verständnis Christi leitet sich der Lehrkomplex der evangelischen Kirche ab. Somit ist dem Katecheten in seinem Bibelunterricht die ganz bestimmte Aufgabe gestellt, den biblischen Stoff in Geschichte und Lehre so zu traktieren, dass Jesus Christus als das Ziel aller Offenbarung Gottes erscheine und zugleich als der einige Grund und die Bürgschaft ewigen Heiles Aller, die ihm sich vertrauen. Es ist mit einem Worte ein pragmatischer Bibelgebrauch und ein organischer, nicht mechanischer, Gebrauch, wozu die Katechumenen bestimmende Anleitung empfangen sollen. Wird dieser pragmatische und organische Bibelgebrauch vernachlässigt, wird statt des Verständnisses

der Geschichte nur Kenntnis von Einzelthatsachen erstrebt, und werden statt des organischen Zusammenhangs der Lehre nur Einzelsprüche dem Gedächtnis eingeprägt, so wird auf der einen Seite die Bibel dem Katechumenen eine Sammlung von Kuriositäten, auf der anderen eine Sammlung von Beweismaterial für alle Meinungen der Sekten und Separationen. Jenes Distichon des Samuel Werenfels ist mehr als ein Scherzwort:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque
Invenit ac pariter dogmata quisque sua;

alle sich nur auf die Schrift berufenden Sekten sind Zeugen davon.

Der kirchliche Unterricht der Konfirmandenstufe darf im besonderen für den geschichtlichen Stoff lediglich die Bibel (nicht ein biblisches Geschichtenbuch oder ein biblisches Lesebuch) und zwar die ganze Bibel (nicht die Schulbibel) verwenden. Was man vom Standpunkt der Volksschule gegen den Gebrauch der ganzen Bibel einwenden mag, trifft für die Aufgaben der Kirche nicht zu. Der katechetische Unterricht ist der Ort, an welchem alle Anstösse, welche einem profanen Sinn der Inhalt der Hl. Schrift gewährt, zwar nicht im einzelnen durch Erklärung beseitigt, wohl aber durch Eröffnung der Herrlichkeit der Bibel, die von Christus zeugt, prinzipiell überwunden werden. Die Herrlichkeit aber der Bibel wird erkannt durch zeitgeschichtliches Verständnis, in welchem die ewigen Gottesgedanken ihr Gewand gefunden haben.

§ 215. Der Weg zum Ziel.

Auf der Stufe des Kindergottesdienstes (Sonntagsschule) ist die Aufgabe des Katecheten nicht schwer. Nur geschichtlicher Stoff wird behandelt, dieser nur in passender Auswahl. An manchen Orten ist es üblich, in der festlosen Hälfte des Kirchenjahres das A. T., in der festlichen Hälfte das N. T. zu grunde zu legen. Der rege Eifer in der Beförderung des Kindergottesdienstes hat brauchbare Vorarbeiten und Anleitungen in neuester Zeit geliefert. Im Einverständnis mit dem Comité für Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland giebt der Erziehungsverein in Elberfeld einen Lehrplan für Kurse von je 4 Jahren heraus, und L. Schultze, Pastor und Professor am Joachimsthalschen Gymnasium in Berlin, stellt in jährlichen Ausgaben die Biblischen Lektionen für den Gebrauch zusammen. Allein der Misstand tritt bei dem Gebrauch der Biblischen Lektionen hervor, dass das N. T., da besonders für die Adventszeit und die Passionszeit der regelmässig wiederkehrende Stoff der Hauptsache nach gegeben ist, gegen das A. T. sehr vernachlässigt wird. Mehr wird sich daher empfehlen, lediglich das N. T. zu traktieren und das A. T. nur als Hilfsstoff heranzuziehen. Dass in jedem Kindergottesdienst die vorgetragene Erzählung von den Kindern selbst nachgelesen werde, ist dringend

wünschenswert; leider fehlt aber noch immer eine Separatausgabe des N. T. nach Art der Bremischen Schulbibel. Auch der biblische Spruch hat hier bereits Verwendung, indem der Hauptinhalt der Erzählung in einen Spruch zusammengefasst und den Kindern eingeprägt wird.

Bei weitem komplizierter wird der Bibelgebrauch im Konfirmandenunterrichte sein. Es handelt sich hier um Bibellesen, Bibelkunde, Bibelspruch in reicher Verwendung.

1. Bibellesen.[1]) Es ist das vornehmste Mittel der Bibelerziehung, welche die Kirche den Katechumenen schuldig ist. Es ist die Ehre der evangelischen Kirche seit der Reformation, dass sie Bibelchristen erzieht, darin liegt auch ihre Hauptstärke gegen Rom. Das Bibellesen, das anzuregen und der heranwachsenden Gemeinde zu empfehlen als Aufgabe des Katecheten uns beschäftigt, ist jedoch von einem zweifachen Gesichtspunkte aus zu behandeln, dem pädagogischen und dem didaktischen. Das Bibellesen vom pädagogischen Gesichtspunkte aus hat den Zweck, die Katechumenen an den täglichen Gebrauch der Bibel zu ihrer Erbauung zu gewöhnen und den täglichen Gebrauch ihnen wo möglich zu einem unverlierbaren Lebensbedürfnis zu machen. Es ist somit nicht von einem gemeinsamen Bibellesen in dem katechetischen Unterricht die Rede, sondern von einem Bibellesen, welches jeder Katechumen für sich zu Hause zu betreiben hat. Die alte Frage, ob kursorisches Bibellesen oder ein Lesen bestimmter Abschnitte vorzuziehen sei, wird sich vom pädagogischen Standpunkt nicht schwer beantworten lassen; es ist wohl nur ein späteres reformiertes Vorurteil des 17. Jahrh., das zum häuslichen Gebrauch ein kursorisches Lesen, aus Pietät gegen die inspirierte Bibel als Gottes eigenes Wort, empfiehlt. Unsere Reformatoren empfahlen und verordneten ein Bibellesen, allerdings für die Schule, in einer Auswahl, welche uns sehr beschränkend vorkommt. Das Lesen bestimmter Abschnitte kann nach einer vom Katecheten gesetzten festen Ordnung geschehen, oder mit Berücksichtigung der individuellen Neigungen der einzelnen Katechumenen. Die letztgenannte Art würde an sich vorzuziehen sein, da der Zweck, den Katechumenen die Bibel lieb und wert zu machen und ihnen in derselben die Quelle reichster und unersetzlicher Erbauung zu eröffnen, dadurch am sichersten erreicht wird; der Katechet wird nur für Konzentration zu sorgen haben, damit ein willkürliches und oberflächliches Naschen vermieden werde. Es werden sich den Katechumenen auf diese Weise Bevorzugte unter den biblischen

1) Litteratur: A. Hyperius, De sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana, omnibus omnium ordinum hominibus Christianis perquam necessaria 1561. — M. Rieger, Über die Abnahme des Bibelstudiums in der Gemeinde 1889. — O. Zuck, Bibellesen im Anschluss an biblische Geschichten und Katechismus 1890 (und spätere Auflagen).

Schriftstellern herausheben, geistliche Freunde, die genauer kennen und schätzen zu lernen ein gesundes Bedürfnis ist. Allein die unter allen Umständen notwendige Kontrole und Besprechung des Gelesenen seitens der Katecheten wird diese Art nur innerhalb eines kleinen Kreises von Konfirmanden und nur bei religiös entschieden Angeregten ermöglichen lassen. So wird das Bibellesen identischer Abschnitte nach der vom Katecheten getroffenen Auswahl übrig bleiben. Diese Auswahl kann sich nun an einen bestehenden Turnus, etwa an den Werderschen oder den Zahnschen Bibelkalender anlehnen, oder frei von dem Katecheten etwa für den Zeitraum je einer Woche gegeben sein. Jene Anlehnung hat nicht nur die Einfacheit für sich, auch der pädagogische Vorteil ist nicht zu unterschätzen, dass die Katechumenen sich an eine auch nach ihrer Konfirmation ihnen bleibende feste Ordnung gewöhnen, die nicht von der wöchentlichen Bestimmung des Katecheten abhängig ist. Allein der Misstand lässt sich nicht übersehen, dass solche gegebene Ordnung ausser Zusammenhang mit dem Gange des Unterrichts steht und eben dadurch die Gefahr nahe bringt, nicht das Interesse, wohl aber die Unterrichtsstunden zu zersplittern. Der Weisheit des Katecheten wird es zu überlassen sein, diese Gefahr zu vermeiden und das pädagogische Bibellesen mit dem didaktischen zu vereinen.

Unter dem didaktischen Bibellesen ist das Lesen von Bibelabschnitten zu verstehen, welche zu dem Gegenstande des Unterrichts in naher Beziehung stehen. Auch hier haben wir nicht ein gemeinsames Lesen in den Unterrichtsstunden im Auge, vielmehr die Absolvierung einer häuslichen Arbeit. Ob die notwendige Erklärung einzelner Satzgefüge und Begriffe vor dem Lesen oder hernach im Unterricht geschieht, ist nicht so wesentlich, wie dass sie überhaupt geschieht. Es ist nicht dringend genug darauf aufmerksam zu machen, dass nirgends mehr als in solchem didaktischen Bibellesen die Gründung der Lehre auf die Hl. Schrift den Katechumenen zum Bewusstsein kommt, und dass durch nichts Anderes dem Vorurteil und Misbrauch kräftiger begegnet wird, als sei die Bibel eine Sammlung von Dicta probantia für die Sätze des Katechismus. Wird z. B. über den Glauben geredet, so bieten die Hbr 11 gesammelten Beispiele alttestamentlichen formalen Glaubens einen reichen Stoff für didaktisches Bibellesen; nachdem die Katechumenen diese Vorbilder des Glaubens im Alten Testament sich durch Lesen ihrer Geschichte vergegenwärtigt und eingeprägt haben, führe man sie zu Neutestamentlichen Beispielen Lc 7 36-50; 15 11-32; 18 9-14, zu Lehrausführungen im Römerbrief u. s. w. Oder es wird über den Heilswert des Todes Christi unterrichtet; für das häusliche Bibellesen ist Jes 53; II. Kor 5; I. Pt 2; I. Joh 2 und 5, die Leidens- und Todesgeschichte Jesu nach den Evangelien, die Abschiedsreden bei Johannes ein sehr reicher Stoff. Dass das Gelesene zur Besprechung im Unter-

richte komme, und somit eine Kontrole über das Lesen selbst geübt werde, versteht sich von selbst; aber auch das ist selbstverständlich, dass nur die sorgfältigste Vorbereitung des Katecheten auf jede Unterrichtsstunde und nur eine auf etwa 2 Jahre ausgedehnte Konfirmandenzeit eine derartige sachlich notwendige Bibelerziehung ermöglichen lässt.

2. Bibelkunde.[1]) Die Unterweisung in der Bibelkunde ist nicht besonders zu treiben. Sie schliesst sich auf das innigste an das Bibellesen an. Als nebensächlich, obgleich keineswegs unwichtig, ist auf die biblische Archäologie und die biblische Geographie zu verweisen, welche bereits in dem Kindergottesdienst gelegentlich zur Verwertung kommen, und im Konfirmandenunterricht des weiteren zu berücksichtigen sind. Für die Archäologie ist das übersichtlich und vollständig, ob auch mitunter zu wenig kritisch gearbeitete Werk von Ad. Kinzler: Die Biblischen Altertümer (Calw), das in einer Reihe von Auflagen erschienen ist, zu empfehlen,[2]) für die Geographie die Wandkarten von Kiepert oder Handtke, die in keinem Lehrsaal fehlen sollten. Von grösserem Belang ist die Bibelkunde, sofern sie in dem Inhalt der Bibel heimisch zu werden Anleitung geben, also die Kenntnis darreichen soll, welches der Inhalt der einzelnen Bücher und der Hauptinhalt hervorragender Kapitel derselben sei. Die ausserordentlich grosse Wichtigkeit derartiger Bibelkenntnis für selbständigen Bibelgebrauch steht ausser Frage; der Christ muss es wissen, wo die Busspsalmen und Lobpsalmen, die Trost- und Glaubenspsalmen zu finden sind, wo er diese oder jene Abschnitte der Hl. Geschichte zu suchen habe, und welche Kapitel vornehmlich die Träger dieser oder jener lehrhaften Ausführung sind, wenn die Bibel ihm nicht wie Klopstocks Messias sein soll, den nach Lessings Urteil Viele bewundern und niemand liest. Ausser gelegentlichen Bemerkungen und Ausführungen bei Besprechung der Pensen des Bibellesens ist zu solcher Kenntnis der Bibel ein höchst wirksames Mittel, keinen Spruch memorieren zu lassen, ohne zugleich die Stelle, wo er zu finden ist, memorieren zu lassen; der einzelne Spruch weist auf den Zusammenhang und ruft diesen ins Gedächtnis zurück.

v. Zezschwitz findet mit Grund die Forderung Palmers zu weitgehend, dass in der Oberklasse der Volksschule die Unterschiede der Heilslehre z. B. bei Johannes und Paulus zur Erörterung kommen sollen; aber für den Konfirmandenunterricht besteht diese Forderung zu Recht. Wird doch der Katechet kaum umhin können, die Unterschiede des schriftstellerischen Charakters z. B. der 4 Evangelien seinen Schülern deutlich zu machen; weshalb nicht auch die der Versöhnungs-

1) Ältere Litteratur bei G. v. Zezschwitz II 2, 1² 215—225. — Neuere: R. Kübel, Bibelkunde³ 1881. — A. Schlatter, Einleitung in die Bibel 1889.

2) Wissenschaftlich wertvoller: J. Benzinger, Hebräische Archäologie 1894. — W Nowack, Lehrbuch der Hebräischen Archäologie, 2 Bände 1894.

lehre bei Paulus, Johannes und in dem Hebräerbrief? Bei Erörterung der Evangelien wird er nicht unterlassen, die Einheit in dem Unterschiede, die prismatisch gebrochenen Strahlen des einen Lichtes der Welt zu zeigen; weshalb nicht auch den vielfach verschiedenen Versuch geistgesalbter Boten Christi, die grosse Wunderthat unserer Erlösung und Versöhnung mit Gott von verschiedenen Gesichtspunkten aus in das Wort der Lehre zu fassen? Welch unvergleichliche Veranlassung, auf das Eine, was not ist, hinzuweisen, auf die Grundverhältnisse zwischen Gott und Mensch, zwischen Sündern und Christus. Allerdings wird das Mass dieser Unterweisung sich nach der Auffassungskraft der Schüler richten müssen, und so lange mit dem 14. Lebensjahre der Abschluss des Katechumenats für alle gekommen ist, wird der Katechet mit sehr bescheidener Ausdehnung seiner Unterweisung in der Bibelkunde sich zu begnügen haben. Für den erwünschten Kompetentenunterricht nach der Konfirmation und vor dem ersten Abendmahl bietet sich jedoch in dieser Beziehung eine grosse Fülle des Stoffes.

Anders steht es aber mit der Entscheidung über die Frage, ob und inwieweit der Katechet seine Schüler mit der biblischen Kritik bekannt zu machen habe. Selbstverständlich steht zweierlei fest: zunächst dass nicht Alles, was unter der Flagge sicherer Ergebnisse segelt, auch sicheres Ergebnis ist, und sodann dass die Tendenz katechetischer Unterweisung niemals eine negative sein darf; der Katechet darf nicht Zweifel erwecken, sondern hat Zweifeln vorzubeugen, er darf nicht morsche Stützen zerstören und wegnehmen, bevor er festere zur Hand hat und sie an die Stelle jener zu setzen im stande ist. Allein es ist auch ebenso richtig, dass mit Vertuschung vielleicht unbequemer Thatsachen und mit Blendung der Katechumenen durch falsches Licht nicht der Wahrheit, d. h. Christo, gedient wird. Es ist ein Irrtum, dass von irgend jemand heutiges Tages kritische Erwägungen fern zu halten sind, wenn er sich überhaupt mit diesen Dingen beschäftigt. Die Arbeiter beim Hausbau und in den Steinbrüchen kann man davon reden hören, und revolutionäre Schriftsteller aller Art treiben Zweifel und Unsicherheit hinsichtlich der Zuverlässigkeit und Autorität der Bibel in die entlegenste Hütte hinein. Wie kann man bei der Gnadengabe unserer Zeit, dem allgemein geweckten Sinn für das Thatsächliche, zum Bibellesen ermuntern, ohne dass die Leser darauf aufmerksam werden, wie Mt die Versuchungsgeschichte anders erzählt als Lc, den Sturm auf dem Meere anders als Mc, unvereinbar anders? Wird sich nicht von solchen elementaren Beobachtungen aus eine Frage nach der andern erheben, welche dem Gebiet der Einleitung angehören, Fragen über Textkritik und Verfasserschaft und Kanonicität? Aber wie hat der Katechet sich dem gegenüber zu verhalten? Das ist ja unwidersprechlich, dass, wo solche mit allgemeinem Ausdruck kritisch zu nennende Fragen den Christen beunruhigen und sein Glaubensleben wie seine Ehrfurcht und

Hochschätzung der Hl. Schrift gefährden, die richtige Stellung zur Hl. Schrift noch nicht gefunden ist; der thatsächliche Befund und die religiöse Schätzung klaffen aus einander, ein widernatürlicher und ungesunder Zustand. Unwidersprechlich dürfte aber auch dieses sein, dass zur Behandlung litterargeschichtlicher Probleme vor Konfirmanden die intellektuellen und religiösen Voraussetzungen fehlen, und dass ein absichtliches Hereinziehen solcher Probleme in den Unterricht nur religiös vernichtend und verderbend wirken kann. Allein die Aufgabe bleibt dennoch bestehen, dass der Katechet die Konfirmanden dahin auszurüsten hat, dass, wenn solche Probleme, die in elementaren Beobachtungen die Herzen bereits zu bewegen beginnen, in mächtigerer Weise auftreten, die jungen Christen, ohne den Sinn für thatsächliche Wahrheit irgendwie einzubüssen, gegen die religiös gefährdende Gewalt jener Probleme prinzipiell gesichert sind. Wie ist diese Aufgabe zu erfüllen? Ein heterogenes Beispiel gebe ein Analogon. Basedow und seine Anhänger hielten es einst im Fanatismus der Thatsächlichkeit für richtig, Kindern von 10 und 11 Jahren genaue Unterweisung über geschlechtliche Verhältnisse, den Hergang bei Geburten u. dgl. zu geben. Kein Pädagog wird es heute verteidigen; den Grundsatz, den Teufel nicht an die Wand zu malen, d. h. hier geschlechtliche Geheimnisse nicht aufzudecken, wird jedem verständigen Pädagogen selbstverständlich sein, und auch bei der Behandlung des Gebotes: *du sollst nicht ehebrechen* wird er diesen Grundsatz nicht verleugnen, so schwer ihm auch die Pflicht auf dem Gewissen liegt, der Jugend Abscheu vor geschlechtlichen Sünden einzuflössen. Wie aber wird er seiner Aufgabe gerecht? Vor allem doch dadurch, dass er der Jugend den unbefangenen, reinen, keuschen Sinn einzupflanzen und zu stärken sucht, welcher alle natürliche Thatsächlichkeit, so weit sie in den Gesichtskreis des Kindes fällt, als von Gott gegeben, alle Lüsternheit und Unreinheit als sündig und schändlich anzusehen gewöhnt wird, — und der Weisheit, Zartheit, Keuschheit des Pädagogen ist die Behandlung des konkreten Einzelfalles zu überlassen, der ein näheres Eingehen zur Pflicht macht. Durch solche Pädagogie des Elternhauses, der Schule, der Kirche wird die Jugend über die kritische Entwickelungszeit mit ihren Versuchungen hinübergehoben, und eine positive, von allen Illusionen freie Macht ist vorhanden, welche sie die Versuchungen überwinden lehrt. Das pädagogische Verfahren den litterarhistorischen Problemen der Hl. Schrift gegenüber wird kein anderes sein. Vor allem ist positiv zu verfahren. Der Katechet hat die Wertschätzung der Hl. Schrift und die Ehrfurcht vor derselben durch Heraushebung des göttlichen Inhaltes der Jugend einzuprägen und die Herrlichkeit der Bibel abhängig zu machen von der Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes Gottes voll Gnade und Wahrheit, welche durch die Bibel als die einzige litterarische Urquelle bezeugt wird. Er hat seine Katechumenen unermüd-

lich vor die Gestalt Jesu Christi zu stellen, und in ihm den Vater ihnen zu zeigen und das ewige Leben in ihm für Alle, die im Vertrauen zu ihm von ihm sich lieben lassen. Nicht die Hl. Schrift ist der Gegenstand des Glaubens zur Seligkeit, sondern Christus ist es, den die Hl. Schrift bezeugt. Einerseits fordert der Glaube an Christus, dass Gott dafür gesorgt habe, dass alle Geschlechter der Menschen Gottes Offenbarung in Christo urkundlich erkennen und verstehen können, und die Beschaffenheit und Wirkung der Hl. Schrift durch die Jahrhunderte zeugt dafür, dass der Christenglaube getrost auf die Hl. Schrift sich stützen kann und muss; anderseits fordert der Glaube an Christus, dass Gott dafür gesorgt habe, dass nichts Anderes und wäre es das Edelste und Höchste, sich zwischen Christus und den Christen drängen könne, damit es der Gegenstand des Glaubens werde und Christo die Ehre nehme. Die Beschaffenheit der Hl. Schrift bürgt dafür, dass sie, die allein von Gottes wegen in Betracht kommen kann, ein litterarisches Produkt ist, wie andere Produkte auch, das aber durch seinen Inhalt unendlich weit über allen andern litterarischen Produkten steht. Auf diesem Wege wird die Unbefangenheit und die richtige Wertschätzung litterarhistorischer Fragen in ihrem Verhältnis zum religiösen Leben hergestellt und dieses gegen Anfechtungen litterarhistorischer Art gesichert. Der pädagogischen Weisheit und pietätvollen Ehrfurcht des Katecheten vor der Hl. Schrift einerseits und vor dem werdenden Glaubensleben anderseits wird es überlassen bleiben müssen, ob und inwieweit er bei gegebener Gelegenheit auf Einzelfragen litterarischer und kritischer Natur einzugehen angemessen und nötig findet. Nicht in dem Sinn, als ob auch die treueste und weiseste Bemühung spätere Beunruhigungen der jungen Christen unmöglich machen könnte; worauf es ankommt, ist nur, dass ein weiser Baumeister einen guten Grund lege für alles Zukünftige.

3. Bibelspruch. Die Verwertung der Bibel als Memorierstoff finden wir bereits von Chrysostomus und Hieronymus empfohlen. Die Psalmen sind über alles von diesen und Andern bevorzugt; doch schätzt Augustin [1]) die Hl. Schrift überhaupt für die beste geistige Nahrung auch des Kindes. Der eigentliche Bibelspruch wird im Mittelalter nur als Belegstelle der kümmerlichen katechetischen Lehrstücke verwendet. Die Reformation bringt reichere Verwendung des Spruchs; in seiner Vorrede zur Deutschen Messe (1526) giebt Luther [2]) köstliche Anweisung, wie den Kindern Bibelsprüche einzuprägen seien. Die Pädagogen

1) Augustin, De genesi ad literam 5 3 § 6 (Migne P. L. 34 323): „Tu autem cum Scriptura non deserente infirmitatem tuam et materno incessu tecum tardius ambulante proficias; quae sic loquitur, ut altitudine superbos irrideat, profunditate attentos terreat, veritate magnos pascat, affabilitate parvulos nutriat."

2) Luther 22 232 f.

Valentin Trotzendorf und Michael Neander[1]) legen grossen Wert auf das Memorieren von Sprüchen; jener giebt im Anschluss an die Perikopen das erste Spruchbuch in seinem Rosarium heraus (etwa 1540), dieser wünscht in seinen Bedenken, wie ein Knabe zu leiten und zu unterrichten sei (1582), ein Biblidion, d. i. eine kleine Bibel, darinnen alle fürneme Sprüche der Hl. Schrift... von allen capitibus doctrinae Christianae, de vita pia, decenti und sanctis moribus alles nach Ordnung der Bücher und der Capitum vom Anfang der Bibel bis zum Ende, lateinisch und deutsch gesetzt, und mit kurtzen Marginalibus erkleret würden; sein Panareton sive Biblidia latino-germanica war bereits 1580 erschienen. Im 17. Jahrhundert wird das Spruchlernen, namentlich der Psalmen, von zahlreichen Schulordnungen vorgeschrieben; Spruchbücher entstehen in grosser Menge, die Anforderungen an die Schüler steigern sich fort und fort, bis der „Schriftkern" von Ambrosius Wirth (1698) auf 1318 Seiten 7000—9000 Sprüche darbietet, allerdings nicht nur für die Schule, auch für den Hausgebrauch. Bei weitem weiser, ob auch nach unsern Begriffen reichlich bemessen, sind die Vorschriften der Schulanstalten von Aug. Herm. Francke, obgleich gerade dem Pietismus das Spruchbuch eigentümlich ist und der Misbrauch desselben, wodurch die Bibel zu einer Sammlung göttlicher Orakel entweiht wurde, vom Pietismus sich herschreibt. Aus neuerer Zeit werden von v. Zezschwitz (S. 235) als vorzüglich empfohlen: Mayer: Erster Unterricht im christlichen Glauben (1867) und W. Löhes Spruchbuch in seinem Haus-, Schul- und Kirchenbuch.

Ausser dem Wortlaut des Katechismus ist der Spruch der eigentliche Memorierstoff des katechetischen Unterrichts. Weise gewählt ist der memorierte Spruch von weit grösserem Wert als der Wortlaut des Katechismus; sicher memorierte und durch gute Erklärung wohlverstandene Sprüche sind das Beste des Memorierstoffes, das die katechetische Unterweisung den Schülern für ihr Leben mitzugeben vermag. Im Misbrauch ist vielleicht viel gesündigt, aber der rechte Gebrauch ist dadurch nicht aufgehoben. Der Spruch ist unentbehrlich. Schon in der biblischen Geschichte auf allen Stufen des Katechumenen-Unterrichts. Kaum eine biblische Geschichte giebt es, in welcher nicht gewisse Stichworte den Gehalt der Geschichte markieren; die Geschichte Abrahams wird nicht erfasst werden können ohne memoratives Einprägen von Gen 12 1-3; 13 8. 9; 15 1; 17 1 u. s. w.; die Geschichte Josephs in Ägypten nicht ohne Gen 39 9b; 50 20 u. dgl. mehr. Sodann aber wird der Katechet nicht nur im Kindergottesdienst, ob auch hier vornehmlich, und nicht nur in der Kunstkatechese, das Bedürfnis haben,

1) Vgl. K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung II 2 (1889), S. 276 f.

den Lehrgehalt der Erzählung in einen Spruch oder in mehrere Sprüche zusammen zu fassen oder zu markieren; es kann das auch in einem von ihm selbst komponierten Satze geschehen, aber es leuchtet auch ohne Beweis ein, dass ein Bibelspruch sich mehr empfiehlt, der Autorität wegen, die ihm innewohnt, der Behaltbarkeit wegen, die ihm um der Autorität willen eignet. Die evangelische Erzählung von den Zehn Aussätzigen Lc 17_{11-19} wird nicht vorgetragen werden können, ohne dass das Stichwort v. 17—19 memoriert werde; aber der Gang der Erzählung und ihr Lehrinhalt wird unvergesslich sein, wenn als Leitwort Ps 50_{15} verwendet wird: *Rufe mich an in der Not* (v. 11—13), *so will ich dich erretten* (v. 14), *so sollst du mich preisen* (v. 15—19). Die hauptsächliche Verwendung aber des Bibelspruches geschieht im Katechismusunterricht in Verbindung mit dem daran sich anknüpfenden didaktischen Bibellesen. Ausdrücklich in Verbindung mit dem Bibellesen, damit der schwerwiegende Fehler, der gerade beim Katechismusunterricht so leicht begangen wird, vermieden werde, nämlich die Bibel zu einem Spruchbuch zu entwerten, in welchem die Sprüche von wertlosem Ballast umgeben sind. Gleichwohl ist eine reichliche Verwendung des Spruches im Katechismusunterricht unbedingt notwendig; nicht eigentlich um Dicta probantia für die vorgetragene Lehre zu haben, sondern um an der Hand des Katechismus die Katechumenen anzuleiten, aus der litterarischen Quelle zu schöpfen und die im Katechismus ausgeprägte elementare Lehre der evangelischen Kirche als den lehrhaften Ausdruck der Offenbarung Gottes in Christo zu begreifen. Unter den ungezählten guten Bearbeitungen und Ausgaben der reformatorischen Katechismen wird keine sein, welche nicht einen Schatz von Bibelsprüchen dem Katecheten und den Katechumenen an die Hand giebt; die Versuchung, die Sprüche als Dicta probantia zu verwenden, wird stets im Auge behalten werden müssen; sie verbindet sich mit der Gefahr, die Hl. Schrift völlig zur Seite zu lassen, wenn, wie es oft gefunden wird, die Sprüche im Katechismus nicht nur notiert, sondern in extenso mitgeteilt sind. Bei weitem wird vorzuziehen sein, dass der Katechet den Katechumenen Anleitung giebt, auf grund des an den Katechismus angeschlossenen didaktischen Bibellesens selbst ein Spruchbuch anzufertigen; das Einschreiben der Sprüche wird überdies der sicheren Memorie ein vorzügliches Hilfsmittel sein.

Damit ist die praktische Frage bereits entschieden, ob die Einführung eines Spruchbuches, welches die einzelnen Sätze des Katechismus durch Bibelworte illustriert und die biblischen Erzählungen mit Sprüchen begleitet, in den Katechumenenunterricht ratsam sei. Die Frage ist nicht, ob der Katechet wohl daran thue, gute Spruchbücher für seine eigene Vorbereitung auf den Unterricht zu benutzen. Diese Frage ist unbedingt zu bejahen, wogegen ein gedrucktes Spruchbuch in der Hand der Katechumenen zwar den Gang des Unter-

richts erleichtern, aber nur auf Kosten des Bibelgebrauches erleichtern kann und überdies dem Unterricht einen ertötenden doktrinären Charakter fast unfehlbar geben wird.

Auf die wörtliche und buchstäblich genaue Memorie wird in allen Fällen die grösste Sorgfalt verwendet werden müssen; die Ehrfurcht vor dem göttlichen Wort und die Ehrfurcht vor der Hl. Schrift, die um jeden Preis nicht tief genug der Jugend eingepflanzt werden kann, wird solche genaue Memorie unbedingt fordern, abgesehen davon, dass der Unterrichtszweck nicht ohne grosse Akribie seitens des Lehrers und der Schüler erreicht werden kann. Eine Gefahr, nach dieser Seite hin in unzulässige Pedanterie zu verfallen, ist völlig ausgeschlossen; je pedantischer der Katechet verfährt, desto mehr erfüllt er seine Pflicht.[1]) Dass die Memorie des Spruches mit der Memorie der Stelle, wo derselbe zu finden ist, verbunden sein müsse, wurde bereits bemerkt; eine Lokalkenntnis der Bibel, welche zu fruchtbarem Privatgebrauch unerlässlich ist, kann nur auf diesem Wege erworben werden. Die Undurchführbarkeit solcher Lokalmemorie bei der nicht geringen Menge von Bibelsprüchen, die im ausführlichen Katechumenenunterricht zu memorieren sind, kann nur ein Unkundiger behaupten. — Über das Mass des zu memorierenden Stoffes sind keinerlei Vorschriften zu geben; die Übertreibung früherer Zeit hat einer noch thörichteren Reaktion Platz gemacht, und im allgemeinen wird heutzutage vor dem Zuwenig mehr zu warnen sein, als vor dem Zuviel.

2. Kapitel.

Der Katechismus (im engeren Sinne).

§ 216. Die Bedeutung des Wortes Katechismus.

Der uns geläufige Begriff des Katechismus ist der eines Lehrbuchs zur Unterweisung der Jugend im Christentume in der Form von Frage und Antwort. Die vorreformatorische Kirche hat ein Buch zur Unterweisung der Jugend im Christentum nicht hervorgebracht, und die Form von Frage und Antwort tritt erst im späteren Mittelalter hervor, ist jedoch niemals der katechetischen Unterweisung wesentlich gewesen (vgl. § 192).

---

1) „Atque in hoc ordine Ministrorum et Ludimagistrorum prima et potissima cura erit, ut iuventus textum quinque illorum capitum integre et incorrupte ediscat; seduloque cavendum, ne textum corrumpat, aliena verba, quae quandoque ineptum et contrarium prorsus sensum gignunt, substituendo. Hoc enim si fiat, adultiores facti, vix ac ne vix quidem ediscere poterunt, quae in prima sua pueritia male didicere.“ So das Votum der Hessischen Theologen in der 15. Session der Synode zu Dortrecht am 18. Nov. 1618 (Acta synodi nationalis Dordrechti habitae [Hanoviae 1620], p. 42).

Die lateinischen Väter der alten Kirche (Cyprian, Augustin, Fulgentius von Ruspe)[1] nannten die Lehrstücke, die jedermann zur Seligkeit zu wissen notwendig seien, nämlich das Glaubensbekenntnis, dann auch das Gebet des Herrn und das Doppelgebot der Liebe: Verbum abbreviatum oder auch Breviarium fidei und sahen dasselbe bereits im A. T. geweissagt.[2] Die mündliche Unterweisung der Katechumenen ist in der orientalischen Kirche κατήχησις, und dieser Name bleibt auch für die nachträglich aufgeschriebenen und in eine Buchform gebrachten Unterweisungen; vgl. die Katechesen des Cyrill v. Jerusalem. Als im Jahrhundert der Reformation für den Leitfaden des Unterrichts bereits der Name Katechismus eingeführt war, wurde auch der Ausdruck Catechesis noch öfter für solchen Leitfaden gebraucht; z. B. J. Lachmann und Kasp. Gräter: Catechesis oder Unterricht für Kinder, wie er in Heilbronn gelehrt und gehalten wird 1528; Catechesis Palatina heisst der Heidelberger Katechismus.

Seit Augustin[3] kommt in der abendländischen Kirche das Wort Catechismus vor, aber als Bezeichnung des mündlichen Unterrichts, nicht etwa eines Lehrbuches. Von Johannes dem Täufer, der Lc 3 auf die Frage: *was sollen denn wir thun?* Antwort giebt, sagt er: *his breviter commemoratis Evangelista (non enim totos catechismos inserere debuit) satis significavit* etc.[4] Dieser Sprachgebrauch lässt sich durch das Mittelalter verfolgen und ist noch im 16. Jahrhundert nicht aufgegeben. So lautet die vierte Frage in dem grösseren Hallischen Katechismus von J. Brenz: *Was ist der Catechismus? A. Catechismus ist ein kurtzer vnd mündlicher Bericht christlicher Lehr und Inhalt der heil. Schrift*;[5] und in der s. g. Ziegenhainer Kirchenzuchtsordnung von 1539 heisst es:[6] *solche Prediger sollen bestellt werden, die auch ihre Catechismos vnd alles das zur seelsorg gehört, mit allen treven vnd ernst halten vnd vben ... Zum dritten sollen die Eltisten der Kirchen sampt den dinern des wortes anrichten vnd daran seyn, das alle Kinder, wenn sie des alters halben fehig seyn, mögen zu dem Catechismus*

1) Vgl. G. v. Zezschwitz a. a. O. II 1 ² 29 f.

2) Die Worte Jesaja 10 22 f.: „Denn wenn dein Volk, o Israel, wie der Sand am Meere wäre, (nur) ein Rest wird sich in ihm bekehren! Vernichtung ist fest beschlossen, flutend von Gerechtigkeit. Denn ein festbeschlossenes Garaus wird der Herr Jahwe der Heerscharen inmitten der ganzen Erde vollführen" übersetzen die LXX: λόγον γὰρ συντελῶν καὶ συντέμνων ἐν δικαιοσύνῃ ὅτι λόγον συντετμημένον ποιήσει ὁ θεὸς κτλ., und die Vulg.: consummatio abbreviata inundabit iustitiam. Consummationem enim et abbreviationem Dominus Deus ... faciet etc.

3) Augustin, De fide et oper. 13 19 (Migne P. L. 40 210).

4) Weitere Belege bei G. v. Zezschwitz a. a. O. und J. Geffcken, Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts (1855).

5) Langemack, Hist. catech. (1728) 2 472.

6) Richter 1 290 f.

geschickt werden, welche Catechismos man auch an jedem ort wol anrichten kan, vff solche zeit, das ein iglicher seyne kynder dar zu schicken vnbeschwert sein wird.“

Neben dieser Bedeutung des Wortes Catechismus geht in der zweiten Hälfte des Mittelalters eine eigentümliche andere Bedeutung einher, die mit der Patenschaft bei der obligatorisch eingeführten Kindertaufe zusammenhängt. Cathecismus[1]) wird da in Verbindung mit Exorcismus gebraucht; der Exorcismus wird vor der Taufe an den Kindern vorgenommen, Cathecismus ist der Frageakt, dem vor der Taufe die Paten unterworfen werden. *Baptismum autem praecedunt cathecismus et exorcismus*, heisst es in dem Manipulus curatorum des Guido de Monte Rocherii.[2]) Nur ein Schritt weiter, und das Wort Catechismus (Cathecismus) wird geradezu für Patenschaft gebraucht, so dass die kirchenrechtliche Frage entstehen kann, ob der Cathecismus ein Ehescheidungsgrund sei; Joannes de Janua in seinem Catholicon 1460 verneint die Frage, dagegen beantwortet sie Angelicus de Clavasio in seiner Summa Angelica 1509 dahin: *Impedit matrimonium contrahendum, sed non dirimit contractum.*[3])

Erst Luther ist es, der den modernen Begriff des Wortes Katechismus als Unterrichtsbuch für die Jugend zur Unterweisung im Christentum fixiert.[4]) Die älteste Belegstelle findet sich in dem Briefe Luthers an Nic. Hausmann vom 2. Febr. 1525: *„Jonae et Eislebio mandatus est* (*scil.* von Luther) *catechismus puerorum parandus*, dann an den-

1) Cathecismus ist dasselbe wie Catechismus; der Vocabularius praedicantium 1482 erklärt: „Cathecismus, underwyssung in den gruntlichen sticken des gloubens, pater noster, credo, septem sacramenta.“

2) Vgl. J. Geffcken a. a. O. 17 f. — G. v. Zezschwitz, Art. Katechetik, in RE^2 7 589.

3) J. Geffcken a. a. O. 18.

4) G. v. Zezschwitz a. a. O. II 1^2 34 (dem andere, z. B. E. Knodt in seinem Buche: D. Johann Westermann, der Reformator Lippstadts u. s. w. [1895], S. 7, folgen) will unter Berufung auf den Brief Melanthons vom 18. Nov. 1523 (Melanthon, Epist. III 261 in Corp. Ref. 1 643) an den Domherrn Michael Vitiger in Neisse dem Melanthon die Priorität von Katechismus als Unterrichtsbuch für die Jugend im Christentum zuschreiben. Die Stelle lautet im Zusammenhang: Est nobis, ut scis, non cum carne aut sanguine, sed cum Satana dimicandum. Quod instauras κατηχισμούς tuos, probo..... Itaque quantum potes brevitati stude praesertim cum res Christiana possit paucis tradi. Et fere fit, ut de ceremoniis maiore negotio quam de ipsis fidei dogmatibus disceptetur, plusque sit, ut Graeci dicunt, παρέργων quam τῶν ἔργων. Es ist zu bemerken 1) dass das Datum des Briefes vielfach angefochten ist; 2) dass die κατηχισμοί des Vitiger völlig unbekannt sind; wir wissen nicht einmal, ob sie überhaupt erschienen sind; 3) dass der oben angegebene Zusammenhang es sehr unwahrscheinlich macht, dass von einem Unterrichtsbuch für die Jugend die Rede ist; 4) dass der Plural κατηχισμοί auf die Abfassung mehrerer solcher Unterrichtsbücher hinweisen würde, was wiederum sehr unwahrscheinlich ist.

selben vom 26. März und 27. Sept. 1525[1]), sämmtlich Ausdrücke, die nur von der Herausgabe eines Unterrichtsbuches verstanden werden können. Ebenso klar ist die Bedeutung des Wortes in der Vorrede von Luthers Deutscher Messe (1526),[2]) worin der Reformator das Bedürfnis nach einem *groben, schlechten, einfältigen guten Catechismus* in lebhaftester Weise ausspricht. *Catechismus aber heisst eine Unterricht, damit man die Heiden, so Christen werden wöllen, lehret und weisset, was sie glauben, thun, lassen und wissen sollen im Christentum ... Diese Unterricht muss nun also geschehn ... dass sie ... fürgepredigt werde und daheimen ... fürgesagt oder gelesen werde.*" In seinen beiden Katechismen hat er diesen Gedanken in klassischer Weise verwirklicht. Übrigens ist mit v. Zezschwitz darauf hinzuweisen, dass die Gedanken an einen Katechismus zugleich mit den Gedanken der Visitation hervortraten. Der Katechismus sollte die Unterweisung bieten für das Lehr- und Glaubensexamen; er sollte die fixierte Form des Verhörs über die allen zur Seligkeit notwendige Menge des Wissens sein.

§ 217. Die katechetischen Lehrstücke bis zur Reformation.

Das älteste aller katechetischen „Hauptstücke" ist das Taufsymbol. Da es kurz vor der Taufe seitens der Proselyten bekannt wurde, so war es notwendig, dass es zuvor den Täuflingen übergeben und diesen dem Wortlaut nach eingeprägt wurde (Traditio und Redditio symboli). An die Unterweisung über das Taufsymbol schloss sich, wie wir es schon bei Justin d. M. finden, der Unterricht über die Taufe und bei Heidenproselyten über die Notwendigkeit der Absage gegen den Teufel (Abrenuntiatio, *Ἀποταγὴ τοῦ διαβόλου*) und der Zusage an Christus (Professio, *Συνταγὴ τοῦ Χριστοῦ*) an. Vom dritten Jahrhundert an trat zu dem Taufsymbol als zweites katechetisches Lehrstück das Gebet des Herrn hinzu, mit dem die Unterweisung über das Hl. Abendmahl verbunden wurde (so bei Cyrill von Jerusalem). Glaubensbekenntnis und Herrngebet sind, ob auch nicht im Wortlaut die Gegenstände des eigentlichen Unterrichts, der den Kompetenten vom Beginn der Quadragesimalzeit durch den Bischof oder einen von ihm delegierten Priester erteilt wurde. Schon Augustin jedoch redet von einem dritten Hauptstück, den Praecepta Dei. Gegen die herkömmliche, noch von F. L. Steinmeyer geteilte Meinung, dass unter den Praecepta Dei von jeher in der Kirche der Dekalog zu verstehen sei, hat bereits J. Geffcken,[3]) besonders dann G. v. Zezschwitz[4]) den Beweis zu er-

1) de Wette 2 621. 635; 3 30.

2) Luther 22 231 f.

3) J. Geffcken a. a. O. 21.

4) G. v. Zezschwitz a. a. O. II 1² 164—272. — Vgl. das Wort Gregors I., Hom. 16 in Evangelia (Migne P. L. 76 1137): tunc decalogi mandata perficimus, cum profecto quatuor libros sancti Evangelii custodimus.

bringen gesucht, dass darunter bis ins 13. oder 14. Jahrhundert das Doppelgebot der Liebe (Mt 22) verstanden sei, während der Dekalog als solcher erst im Dienst der Ohrenbeichte gegen Ende des Mittelalters als katechetisches Hauptstück hervorgetreten sei. Zur Bestätigung dienen die Thatsachen, dass weder das Corpus iuris civilis noch das Corpus iuris canonici, weder der Sachsenspiegel noch der Schwabenspiegel auf den Dekalog Rücksicht nehmen, obgleich im Schwabenspiegel andere mosaische Gebote erwähnt werden (nur die Friesen und Angelsachsen nahmen den Dekalog früh in ihre Rechtsbücher auf); ferner dass der erste Kommentar zum Dekalog sich in dem 11. Kap. des Speculum ecclesiae des Edmund von Canterbury († 1261) findet; sodann dass erst auf der Synode von Lambeth [1]) (1281) den Priestern aufgegeben wird, vierteljährlich einmal das Volk über die zehn Gebote und die zwei Gebote der Liebe zu unterweisen; endlich dass Ende des 12. oder im 13. Jahrhundert zuerst ein deutsches Lied über *die zehen gebote* [2]) vorkommt; aber auch in diesem ist das Beherrschende das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, während erst in späteren Dichtungen der Wortlaut des Dekalogs als massgebend hingestellt wird. Nicht ist die Meinung, dass der Dekalog überhaupt nicht in der christlichen Kirche gebraucht sei; in den Häusern der Christen, beim Judenproselyten-Unterricht wurde er ohne Frage verwendet. Überdies wurde eine Reihe von Ersatzformen teils positiver, teils negativer Art besonders in der Ohrenbeichte gebraucht. Positive Formen sind das Naturgebot, die drei theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe), die sieben Gaben des Geistes (Jesaja 11), die evangelischen Ratschläge, die acht Seligkeiten (Mt 5 3-10), die sieben Barmherzigkeitswerke (Mt 25 35. 36 und Tob 1 20), die sieben Kirchengebote; negative Formen sind die drei Kapitalsünden, die sieben Prinzipalsünden, [3]) die sechs Sünden wider den Hl. Geist, die neun fremden (Befehl und Rat Sünde zu thun, Freude an den Sünden Anderer u. s. w.) und die vier himmelschreienden (Gen 4 10; 18 20 f.; Ex 2 23; Jac 5 4) Sünden. Diese Ersatzformen lehnten sich oft an den Dekalog an, indem sie ihn im Sinne der Bergpredigt idealisierten. A. Harnack [4]) weist darauf hin, dass bereits der ganzen Ausführung in Didache Cap. 1—3 der Dekalog in evangelischer Ausführung zu grunde liegt, und dass nach 7 1 jedem Täufling diese Ausführungen eingeschärft wurden, wie das auch Clemens Alex. Paedag. 3 12 bezeuge. Wahrscheinlich aus dem 13. oder 14. Jahrhundert datiert die Sitte, die das

1) K. J. Hefele, Conciliengeschichte 6^2 220.

2) Münchener Bibl. Cod. lat. 4616, Bl. 85.

3) Vgl. O. Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden (Biblische und kirchenhistorische Studien, 3. Heft) 1893.

4) A. Harnack in den Prolegomena zu seinem Kommentar zur Didache (1884), S. 52. 53.

Manuale curatorum von Surgant (1503) vorschreibt,[1]) dass die Priester an jedem Sonntag in der Muttersprache *orationem dominicam, salutationem angelicam, symbolum apostolicum atque praecepta decalogi exponere debeant. Illaque (sc. praecepta decalogi) in tabulis in eorum ecclesiis affigendis aperte conscribi faciant.* Eigentümlich, dass die letztgenannte Sitte in manche reformierte Kirchen übergegangen ist.

Demgemäss findet sich in der katechetischen Litteratur des Mittelalters eine Reihe von Auslegungen des Credo und des Paternoster, wozu die Praecepta (später der Dekalog) als drittes Hauptstück hinzutraten. Zwar nicht, wie oft angegeben wird, ist der Mönch Kero von St. Gallen im 8. Jahrhundert der Verfasser einer althochdeutschen Übersetzung und Erklärung des Paternoster und Credo; wohl aber erscheint im 9. Jahrhundert als bedeutsames katechetisches Monument der s. g. Weissenburger Katechismus, wahrscheinlich von Otfried verfasst; er enthält die Oratio dominica cum expositione, die sich augenscheinlich an Cyprians Schrift De dominica oratione anlehnt, sodann eine Aufzählung von 20 Sünden unter dem Titel Peccata criminalia, das Symbolum Apostolicum und Athanasianum, endlich das Gloria in excelsis.[2]) Bedeutsam sind ferner die Erklärung des Paternoster und des Credo von Notker Labeo († 1022), vor allem aber die beiden letzten Kapitel der Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones, die, zum ersten Mal in der Geschichte des Katechismus, in Frageform, so dass der Schüler fragt und der Lehrer antwortet, eine Erklärung des Paternoster und des Credo enthalten. Die Schrift liegt in einer Salzburger Handschrift des 9. Jahrhunderts vor und soll den Alcuin zum Verfasser haben; weil sie auch in dem Psalmenkommentar des Bruno von Würzburg († 1045) sich findet, wird sie natürlich auch diesem zugeschrieben. Ähnliches liegt in den Beichtbüchern des Mittelalters vor, von denen zahlreiche das 14. und 15. Jahrhundert erzeugen. So spricht z. B. in dem Beichtbuch Der Sele Trost aus dem 15. Jahrhundert das Kind zu dem Beichtvater: *Lyebe Vatter, ich bitte uch durch unsern heren gott, lerent mich, wellichs sint die zehen gebot*; dieser antwortet: *Liebes kint, das wil ich leren dich, das du got bittest vor mich. Das erste gebot ist alsus: Non adorabis* u. s. w. In der Einleitung zu Das Buch der Zehen Gebote des Markus von der Lindawe (etwa 1450) heisst es: *und umb behender underrichtung wegen ist hie inne geordnet, wie der jünger begirlichen fraget und im der meister inbrünstlichen und klüglichen antwortet.* Es wird, nebenbei bemerkt, in dem Buch nachgewiesen, wie Maria alle Gebote Gottes

1) J. Geffcken a. a. O. 197.

2) Hiernach ist die Angabe von K. Knoke, Zur Methodik der biblischen Geschichte 1^2 203 (1878) zu korrigieren. — Der Weissenburger Katechismus ist zuerst veröffentlicht von J. G. Eccard, Incerti Monachi Weissenburgensis Catechesis theotisca seculo IX. conscripta etc. (1713), p. 60 f.

vollkommen erfüllt, wie sie täglich dem Johannes und dem Jakobus beichtet, auch wohl alle Tage *den fronleichnam ires Kindes* durch den *lawter sant Johannes* empfing, wie sie auch ohne Erbsünde geboren sei; denn dies gehe aus dem englischen Gruss hervor: *Ave d. i. âne we.*

Grosser Fleiss wurde auf den Katechumenenunterricht bei den Waldensern und den Böhmischen Brüdern gelegt. [1]) So sorgfältig war bei diesen der Unterricht, dass, wie Thuanus [2]) bezeugt, kaum ein Schüler gefunden wurde, der nicht die Fertigkeit gehabt hätte, über die Glaubensartikel in französischer Sprache Rechenschaft zu geben. Der Katechismus der Böhmischen Brüder, die s. g. Kinderfragen, eingeteilt nach den theologischen Tugenden von Glaube (Symbolum apostolicum), Liebe (Dekalog), Hoffnung (Gebet des Herrn), wurde in böhmischer Sprache spätestens 1502 vom Bischof Lukas verfasst und 1522 in deutscher Sprache an Luther übersandt. [3])

§ 218. Die lutherischen Katechismen. Luthers Vorgänger und Vorarbeiten. [4])

Die Katechismen Luthers sind nicht die ersten katechetischen Arbeiten, die dem evangelischen Volke dargeboten wurden. Eine nicht geringe Zahl von Katechismen ist vor ihnen veröffentlicht worden; doch nicht als Vorarbeiten sind sie zu bezeichnen, da keine Spur darauf hinweist, dass Luther sie zu seinen Arbeiten benutzt hat; nur als Vorläufer von Luthers Katechismen sind sie zu erwähnen. [5]) Es sind folgende:

1) Vgl. G. v. Zezschwitz, Die Katechismen der Waldenser und Böhmischen Brüder 1863. — J. Müller, Die Katechismen der Böhmischen Brüder (Monumenta Germaniae Paedagogica IV) 1887.

2) C. J. Nitzsch, Prakt. Theol. 2^2 142.

3) Luther, Vom Anbeten des Sacramentes des heiligen Leichnams Christi 1523 (28 388 f.). — Die hier (S. 389 f.) erwähnte lateinische Schrift der Böhmischen Brüder, die an Luther mit der Bitte gesandt war, sie zu verdeutschen und herauszugeben, ist eine Rechenschaftsablegung des Bischofs Lukas, wahrscheinlich mit dem Titel: „Von der siegreichen Wahrheit."

4) Litteratur: Th. Harnack, Der kleine Katechismus Dr. Martin Luthers in seiner Urgestalt 1856. — G. Mönckeberg, Die erste Ausgabe von Luthers kleinem Katechismus (1851)², 1868. — G. v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik II 1^2 (1872), S. 324—364. — Desselben Artikel: Luthers Katechismen in RE² 9 (1881), S. 86—98. — Calinich, D. Martin Luthers kleiner Katechismus. Beitrag zur Textrevision desselben 1882 (vgl. Ausgabe desselben durch die Eisenacher Konferenz im Allgem. Kirchenblatt für das evangelische Deutschland 1884). — G. Kawerau in Luthers Werken für das christliche Haus. Braunschweig. Band 3 (1890), S. 75 f. — G. Buchwald, Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlage des Grossen Katechismus 1894. — August Ernst und Johann Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution 1897.

5) Ein nicht ganz vollständiges Verzeichnis dieser Vorläufer giebt G. Kawerau, Zwei älteste Katechismen der lutherischen Reformation (von P. Schultz und Chr. Hegendorff) 1891, S. 9 f.

1. Joh. Brenz, Fragstück des christlichen Glaubens für die Jugend zu Schwäbisch Hall 1527 oder 1528.[1]) Brenz sah sich bald zu einer Umarbeitung seines Buches veranlasst, die 1536 mit der Württemberger K. O. veröffentlicht wurde. In dieser Umarbeitung wurden Luthers Arbeiten geeigneten Ortes eingeflochten, und so erhielt die Kirche Württembergs einen gehaltvollen, wohlgeordneten Katechismus, der bis heute in gesegnetem Gebrauch ist.

2. Andreas Althamer, Catechismus. Das ist Vnterricht zum Christlichen Glauben, wie man die jugent leren vnd ziehen sol, in frag weyss vnd antwort gestelt. 1528.[2])

3. Joh. Lachmann und Caspar Gräter in Augsburg, Catechesis, oder Unterricht für Kinder 1528.[3])

4. Joh. Agricola, Elementa pietatis 1527, lateinisch und deutsch — Derselbe: „130 gemeiner Fragestücke für die jungen Kinder" 1528, erweitert zu „156 gemeiner Fragstücke" 1528.[4])

5. Conrad Sam in Ulm, Christenliche vnderweysung der Jungen in fragssweis 1528.

6. Unter dieser Nummer nennen wir die in Strassburg erschienenen katechetischen Schriften, deren genauere Kenntnis wir dem citierten Werk von Ernst und Adam verdanken. Es sind folgende:

a) Johannes Bader, Ein gesprächbüchlein vom Anfangk des christlichen Lebens mit dem jungen Volck zu Landau, auf die Osterzeit MDXXVI. Es ist zwar keine Strassburger Schrift, auch nicht weit über das Gebiet von Landau verbreitet gewesen; aber Landau stand seit 1511 in naher Beziehung zum Elsass. Wir besitzen in ihr den frühesten aller Katechismen der evangelischen Kirche aus der Reformationszeit.

b) Die zehen gepot. Exodi XX in Plakatform aus den Jahren 1524—1526, von Wolfgang Köpfel gedruckt. Der Verfasser ist unbekannt. Der Inhalt schliesst sich eng an Luthers kurze Form von 1520 an.

c) Ein büchlein für die leyen unnd kinder. Philip Melachthons Handbüchlin, wie mann die kinder zu der schrifft und lere halten sol. 1527. Die erste Hälfte bringt *der leyen Biblia*, d. h. den Text der fünf Hauptstücke, und *Ein underweisung*, d. h. eine Erklärung der drei ersten Hauptstücke im Anschluss an Luthers Kurze Form, nebst

---

1) Neudruck bei J. Hartmann, Älteste katechetische Denkmale der evangelischen Kirche 1844, S. 21 f.

2) Neudruck in Th. Kolde, Andreas Althamer, der Humanist und Reformator in Brandenburg-Ansbach (1895), S. 77 f.

3) Neudruck bei Hartmann a. a. O. 81 f. — Nach Th. Kolde a. a. O. 55 Anm. 1 hat Gräter auf Anregung Lachmanns die Catechesis verfasst, wie aus einem ungedruckten Brief von J. Brenz (Pfingsten 1542) hervorgehe.

4) Vgl. G. Kawerau, Joh. Agricola 1881, S. 70 f.

einer Auslegung *des vatter unsers* in Gesprächsform und einem Abschnitt *von der beycht.* Die zweite Hälfte enthält das bereits 1524 in Wittenberg erschienene Handtbüchlin Melanthons, ganz für das Verständnis jüngerer Kinder eingerichtet. Der Verfasser der ersten Hälfte ist kein Strassburger, sondern ein Wittenberger, vielleicht Justus Jonas, vielleicht, wie Andere wollen, Luther selbst.

d) Der Anschluss an Luther wird völlig zu gunsten der reformierten Lehre verlassen von dem ersten eigentlichen Strassburger Katechismus an: Kinder bericht vñ Fragstuck von gemeynen puncten Christlichs glaubens. Bey Wolff Köpphel, An. MDXXVII. Die fast wörtliche Übereinstimmung mit

e) Kinderbericht vnd fragstück vō glauben. Wolff. J. Capitons. Anno MDXXIX lässt über den Verfasser keinen Zweifel. Die beiden Schriften enthalten eine Erklärung der fünf Hauptstücke, jedoch in anderer Reihenfolge als bei Luther; sie sind mit Bibelstellen reichlich versehen und in Dialogform verfasst.

f) Johannes Agricola, Hundert und LVI gemeyner Fragstücke für die jungen Kinder in der Teutschen kinder Schule, Strassburg im Weinmonat 1528 (vgl. oben unter Nr. 4).

g) Catechesis Puerorum, In fide, in literis et in moribus. Ex Cicerone, Quintiliano, Plutarcho, Angelo Politiano, Rudolpho Agricola, Erasmo, Philppo Melanch. atque aliis probatissimis Authoribus, Tomis digesta quattuor, quorum elenchus operi praefixus est. Per Othonem Brunfels. Anno MDXXIX. Nur der dritte Teil: Tomus Tertius Catechismi puerorum, der die fünf Hauptstücke behandelt, kommt hier in Betracht. Bedeutsam ist das Dringen auf biblische Geschichtserzählung und die Zusammenstellung solcher biblischen Geschichten, aus denen die Jugend *die Grossthaten Gottes erkennen und Gottesfurcht lernen soll.* Allerdings sind unter den 34 biblischen Erzählungen nicht weniger als 33 dem Alten Testament entnommen, vielleicht weil die richtige Auswahl aus dem A.T. einer Anleitung vorzugsweise bedurfte.

h) In diesem Zusammenhange, obgleich späteren Datums, ist der Strassburger Katechismus von Butzer 1534 zu erwähnen. Er erschien unter dem Titel: Kurtze schrifftliche erklärung für die kinder vnd angohnden der gemeinen artickeln vnsers christlichen glaubens, der zehen gebott, des Vatter vnsers u. s. w. Durch die Prediger vnd diener der Gemeine zu Strassburg.

i) Ein Auszug aus diesem ist der 1537 erschienene: Der kürtzer Katechismus vnd erklärung u. s. w. Ebenso wird

k) Der kürtzer Catechismus Das ist Christliche Underweisung u. s. w. v. 1544 wohl als eine kürzere, jedoch veränderte Ausgabe des Katechismus Butzers von 1534 anzusehen sein. Über die Katechismen von Matthaeus Zell u. a. ist Adam und Ernst S. 72 f. nachzulesen.

7. Philipp Melanthons Werk unter dem Titel: Ein kurtze auslegung Der zehen gepot, Des Vater vnsers vnd Glaubens. Philip. Melanch. 1528 ist zum Gebrauch für Prediger bestimmt, jedoch nicht vollendet worden.[1]) Dem Handtbüchlin 1524 liess Melanthon 1549 eine andere katechetische Arbeit folgen.[2])

8. Petrus Schultz, Ein büchleyn auff frag vnd antwort, die tzehen gepot, den glauben vnd das Vater vnser betreffendt. 1527.

9. Christophorus Hegendorff, Die zehn gepot, der glaub, vnd das Vater vnser, für die kinder, kürtzlich ausgelegt. Wittemberg 1526.[3])

Vielleicht ist noch ausser den angeführten Katechismen zu nennen: „Eyn christlyke vhtlegynge der teyn gebodde, Des gelouens, Vnd vader vnses, ym Augustiner cloester tor Lippe yn der vasten gepreket[4]) dorch broder Johan Westerman Doctor der hilligen scryft, In dem yaer 1524." Allein das Buch ist wohl kaum als Katechismus zu bezeichnen; es ist ein Erbauungsbuch.

Wir wenden uns zu Luthers eigenen Vorarbeiten. An gedruckten Vorarbeiten sind hauptsächlich folgende zu nennen:

In der Fastenzeit 1517 hatte Luther über das Vaterunser gepredigt und dasselbe auch in seinen akademischen Vorlesungen behandelt. Die ohne sein Wissen von Johann Sneider (Agricola) aus seinen Predigten und Vorlesungen zusammengestellte und herausgegebene Erklärung des Vaterunsers beseitigte Luther 1518 durch seine Schrift: Auslegung deutsch des Vaterunsers für die einfältigen Layen Doctoris M. L., Auguster zu Wittenberg. Nicht für die Gelehrten.[5]) In demselben Jahre liess Luther die Schrift folgen: Decem praecepta Wittembergensi praedicata populo,[6]) und 1520 gab er die bedeutendste Vorarbeit heraus in der Schrift: „Kurze Form der zehen Gebote, des Glaubens und des Vaterunsers.[7]) Eine katechetische Schrift im engeren Sinne ist die „Kurze Form" nicht, obgleich sie in katechetischer Beziehung von grosser Wichtigkeit ist. Sie ist eine Beichtunterweisung, und vom Gesichtspunkt der Beichte und der Sündenerkenntnis aus sind die drei Hauptstücke be-

1) Das Fragment ist von Ferd. Cohrs in Ztschr. für prakt. Theol. 1894, S. 235 f. mitgeteilt.

2) O. Vogt in Ztschr. für prakt. Theol. 1889, S. 321.

3) Die beiden letztgenannten Katechismen sind von G. Kawerau, Zwei älteste Katechismen u. s. w. 1891 herausgegeben.

4) Erster Druck bei E. Knodt, D. Johann Westermann, der Reformator Lippstadts und sein sogenannter Katechismus (1895), S. 97 f.

5) Luther, 21 156 f. — Ein Augsburger Nachdruck von 1520 (G. Mönckeberg a. a. O. 68) führt den Titel: „Ein kurtze Form, daz Pater noster zu versteen vnd zu beten für die jungen kinder im christen glauben. D. M. L. Augustiner."

6) Luther, Exeget. op. lat. XII.

7) Luther 22 1 f.

handelt, nicht zum Gebrauch der Jugend und zu ihrer Unterweisung, sondern für erwachsene zur Beichte und zum Empfang des Heil. Abendmahls sich bereitende Christen. Diese „Kurze Form“ liegt der seit 1522 von Luther oft herausgegebenen Schrift: Eyn Bettbüchlein der zehen Gepott, des glaubens, des vater vnsers. Das Ave-Mariam. Und etlich verteutschte Psalmen D. M. Luthers zu grunde, und das Betbüchlein ist ebenso wie die „Kurze Form“ ein Beichtspiegel ohne eigentlich katechetischen Zweck.

Bei weitem umfangreicher und inhaltlich bedeutender für die Abfassung der Katechismen sind die ungedruckten Vorarbeiten Luthers, die wir dem Findertalent von G. Buchwald zu verdanken haben. Auf grund der von ihm entdeckten s. g. Poachschen Sammlung von Lutherana inedita auf der Ratsschulbibliothek zu Zwickau und den eben dort gefundenen Briefen des bekannten Rörer, sowie auf grund der 1893 auf der Universitätsbibliothek zu Jena entdeckten 33 Bände von Luthers Predigten konstatiert Buchwald in seiner Schrift: Die Entstehung der Katechismen Luthers und die Grundlagen des Grossen Katechismus (1894), dass Luther vom Sommer 1516 bis Fasnacht 1517, ebenso in der Fastenzeit 1519 über die zehn Gebote und das Vaterunser gepredigt hat, im Jahre 1522 über die zehn Gebote, 1523 über die zehn Gebote, den Glauben, das Vaterunser und das Ave Maria, 1527 wiederum über die zehn Gebote; dass er über die Taufe 1526. 1527. 1528, über das Hl. Abendmahl von 1523 bis 1528 in jedem Jahre eine Reihe von Predigten gehalten hat. Aber nicht nur diese Vorarbeiten Luthers sind uns von G. Buchwald zugängig gemacht, fast noch grösser ist der uns durch ihn zuteil gewordene Gewinn, dass die alte Streitfrage über die Priorität des Grossen oder des Kleinen Katechismus wie es scheint endgültig entschieden ist.

Nach den Briefen Luthers an Nic. Hausmann vom 2. Februar und vom 26. März 1525 [1]) war dem Justus Jonas und dem Katecheten an der Pfarrkirche zu Wittenberg Joh. Agricola von Luther der Auftrag gegeben, einen Katechismus für Kinder auszuarbeiten; der Auftrag wurde jedoch nicht ausgeführt. Durch den Tod Friedrichs des Weisen und den Bauernkrieg trat die Angelegenheit vorerst in den Hintergrund, [2]) obgleich Luther in der Vorrede zur Deutschen Messe 1526 die Notwendigkeit eines *groben, schlechten, einfältigen Catechismus* betont, der den *eltern und verwesern der jugent* zu befehlen sei. Der Abendmahlsstreit mit den Schweizern, vielfache körperliche Leiden nahmen ihn in Anspruch, und der für Luther stets so wichtige praktische Impuls fehlte. Dieser trat ein durch die Erfahrungen, die Luther bei der Visitation 1528 zu machen hatte.

1) de Wette 2 621: Jonae et Eislebio mandatus est catechismus puerorum parandus; 2 635: Catechismus mandatus est suis auctoribus.

2) de Wette 3 30: Catechismum differo, vellem enim uno opere omnia dissolvere.

§ 219. Fortsetzung. Die Entstehung und die Quellen von Luthers Katechismen.

Über die Entstehung der beiden Katechismen Luthers ist durch die erwähnten Funde von G. Buchwald und deren Verwertung für Beantwortung der in Rede stehenden Frage neues Licht gebreitet; es ist zu erwarten, dass die Ergebnisse seiner Untersuchungen zum definitiven Abschluss der Entstehungsfrage geführt haben. Bereits bei der ersten Kirchenvisitation in Sachsen 1527 f. war den Pfarrern die Pflicht auferlegt, über die fünf Hauptstücke regelmässig zu predigen, sowie den Küstern, die Jugend im Katechismus regelmässig zu unterrichten.[1]) Damit war das Bedürfnis eines Unterrichtsbuches für die Hand der Pfarrer und Küster gegeben. Mit diesem Zweck sucht Luther den andern zu verbinden, der Jugend den Katechismusstoff in die Hand zu geben und den Hausvätern es zu ermöglichen, ihr Gesinde und ihre Kinder zu unterweisen. Luther erkannte jedoch bald, dass diese beiden Zwecke sich schwer vereinigen liessen. Indem er an dem Katechismus für die Pfarrherren und Küster arbeitete[2]) und zu dem Zweck den Catechismus praedicatus (seine Predigten über die Katechismusstücke) pro rudibus et simplicibus für den Druck umzugestalten suchte, stellte er den Catechismus brevissime simul et crasse pro pueris et familia, auf Tabulis zusammen.[3]) Aus einem Briefe Rörers an Stephan Roth in Zwickau geht hervor, dass am 20. Januar 1529 die „Tabulae" erschienen waren. Nicht in Buchform, sondern (nach Vorgang des Strassburger Büchleins Die Zehen gepot vgl. § 218 unter 6[b]) in Plakatform, also auf einseitig bedrucktem grossen Bogen, enthielten diese Tabulae die Erklärung der drei ersten Hauptstücke (vielleicht auch das Benedicite und Gratias) in derselben Rezension, wie wir sie im Kleinen Katechismus vor uns haben. Am 16. März 1529 versendet Rörer die *recens excusae tabulae confessionis* und die *Tabulae de sacramentis baptismatis et corporis et sanguinis Christi;*[4]) wir haben hier die Erklärung des späteren Kleinen Katechismus über das vierte und fünfte Hauptstück vor uns

---

1) Luther, Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Herzog Heinrichs zu Sachsen Fürstenthum 1528 und 1538 (23 56). — G. Kawerau, Zwei älteste Katechismen (1891), S. 3 f.

2) Am 15. Januar 1529 schrieb Luther an Martin Görliz (de Wette 3 417): Modo in parando catechismo pro rudibus paganis versor; am 3. März 1529 an Nic. Hausmann (de Wette 3 426): Non est absolutus Catechismus, mihi Hausmanne, sed brevi absolvetur.

3) Vgl. G. Buchwald, Die Entstehung der Katechismen Luthers u. s. w. 1894, S. XI f., wo auch die Belege im einzelnen zu finden sind.

4) Die in demselben Briefe Rörers erwähnte deutsche Litanei hat Luther am 13. März 1529 bereits versandt, vgl. den Brief Luthers an Nic. Hausmann (de Wette 3 430): Litania vernacula venit ad vos, quae nobis videtur valde utilis et salutaris.

ebenfalls in Plakatform. Unter den „Tabulae confessionis“ wird eine Beichtunterweisung zu verstehen sein, ähnlich der, welche Luther 1531 dem Kleinen Katechismus zwischen dem vierten und fünften Hauptstück unter dem Titel einfügte: *Wie man die Einfältigen soll lehren beichten.* Die Tabulae aller fünf Hauptstücke erscheinen sodann zum ersten Male in Buchform in einer möglicherweise oder wahrscheinlich von Bugenhagen veranstalteten niederdeutschen Übersetzung, von der G. Möncke-berg auf der Hamburger Stadtbibliothek ein Exemplar aufgefunden hat; es führt den Titel: „Eyn Catechismus effte vnderricht, Wo eyn Christen huesswerth syn ghesynde schal vpt eyntfoldigheste leeren, vp frage vnnd antwort gestellt. Marti. Luth. 1529.“ Da dieser Katechismus nicht als Kleinerer von dem Grossen Katechismus unterschieden wird, so wird er vor diesem, doch wohl kaum vor Ende April erschienen sein. Am 23. April 1529 versendet Rörer den „Katechismus“, d. h. den Grossen, der jedoch, da ein Kleiner nicht als Buch, sondern nur in Tabellenform existiert, nicht als Grosser bezeichnet wird. G. Buchwald hat in seinem angeführten Werke bis ins einzelne nachgewiesen, dass die Grundlage für den Grossen Katechismus Luthers Katechismuspredigten vom Jahre 1528 und die Predigten vom Palmsonntag und Gründonnerstag 1529 sind. Der Grosse Katechismus erschien unter dem Titel: „Deudsch Catechismus.“ Erst in einem Briefe Rörers vom 16. Mai 1529 ist von dem Catechismus minor die Rede, und dies ist die erste hochdeutsche Ausgabe der Tabulae in Buchform; von dem vor wenigen Wochen erschienenen Grösseren wird dieser Katechismus als der Kleine, von den Tabulae pro pueris et familia wird er durch den Zusatz *für die gemeinen Pfarherr vnd Prediger* unterschieden. Von der niederdeutschen Übersetzung der Tabulae unterscheidet sich der Kleine Katechismus durch einige Erweiterungen, nämlich jene Vorrede, den Morgen- und Abendsegen, die Haustafel und das Traubüchlein.

Das Wittenberger Original dieser ersten Ausgabe ist nicht mehr vorhanden. Dagegen ist es Th. Harnack gelungen, einen Erfurter Nachdruck in Weimar und einen Marburger in Wolffenbüttel aufzufinden, wozu Hartung noch einen auf der Leipziger Bibliothek entdeckten Erfurter Nachdruck hinzufügte. Gegenwärtig ist es wohl allgemein zugestanden, dass wir in diesen drei von einander unabhängigen Exemplaren Nachdrucke der ersten Wittenberger Originalausgabe vor uns haben, zumal da es G. Buchwald gelungen ist, den Stein des Anstosses, nämlich das Fehlen der dritten Frage im fünften Hauptstück in den Nachdrucken, während sie in der Niederdeutschen Übersetzung vorhanden ist, als ein Versehen des Druckers der Wittenberger Originalausgabe wahrscheinlich zu machen. Alle drei Nachdrucke tragen die Überschrift: Ein kleiner Catechismus oder christliche Zucht; in der Vorrede nennt Luther den kleinen Katechismus mehrmals *diese*

Tafeln oder Form, wodurch die inhaltliche Identität mit jenen Tabulae oder Plakaten angezeigt wird. Auch von der zweiten Wittenberger Originalausgabe von 1529 fehlt uns ein Exemplar; die durch einen Brief Rörers vom 13. Juni 1529 als dritte Ausgabe des Kleinen Katechismus und zwar als *Adauctus* bezeichnete findet sich in einem leider defekten Exemplar auf der Nürnberger Bibliothek des Germanischen Museums. Diese Ausgabe hat zum ersten Male die Überschrift: Enchiridion; der vollständige Titel lautet: Enchiridion. Der kleine Catechismus fur die gemeine Pfarher vnd Prediger, Gemehret vnd gebessert, durch Mart. Luther. Wittenberg. Am Ende: Gedruckt zu Wittenberg durch Nikol. Schirlentz M. D. XXIX. Damit der Kleine Katechismus als „rechte Laienbibel" sich empfehle, schmückte Luther die dritte Ausgabe mit zwanzig Bildern (zehn für die Gebote, drei zum zweiten, sieben zum dritten Hauptstück), die der biblischen Geschichte entnommen sind.

Das Ergebnis seiner Untersuchungen fasst G. Buchwald in folgender Ordnung zusammen:

1529 Januar 20: Tabulae complectentes brevissime simul et crasse catechismum Lutheri pro pueris et familia.
„ März 16: Tabulae confessionis. Litania Germanica (besser: vernacula), tabulae de sacramentis baptismatis et corporis et sanguinis Christi.
„ April. Mai: Eyn Catechismus effte vnderricht u. s. w.
„ Mai 16: Catechismus minor erste Ausgabe (Vorlage für die Erfurt-Marburger Nachdrucke).
„ Mai. Juni. Desselben zweite Ausgabe.
„ Juni 13: Desselben dritte Ausgabe „gemehret vnd gebessert".

Nach der zweiten oder dritten Ausgabe erschien der niederdeutsche Separatdruck der Vorrede unter dem Titel: Enchiridion: De klene Catechismus vor de gemeynen karckheren vnde Predikere. Mart. Luth. 1529." Dies Schriftchen ist von dem Drucker des auf der Hamburger Stadtbibliothek befindlichen niederdeutschen Katechismus, Jurg Richolff, als Ergänzung desselben herausgegeben; ein Exemplar befindet sich auf der Bibliothek in Weimar.

Durch diese Ergebnisse erledigen sich nicht nur die verschiedenen Hypothesen über die erste Originalausgabe des Kleinen Katechismus, wie die von G. Mönckeberg, der in der niederdeutschen Hamburger Ausgabe die Übersetzung der ersten Wittenberger sah, oder die von G. v. Zezschwitz, der noch 1881 die von Joh. Sauermann (Sauromannus) am 29. September 1529 herausgegebene lateinische Übersetzung des Kleinen Katechismus, die 1580 ins Konkordienbuch aufgenommen wurde, für die Wiedergabe jener ersten Originalausgabe hielt;[1]) sondern es scheint

1) G. v. Zezschwitz, Art. Luthers Katechismen in RE² 9 (1881), S. 95.

auch durch Buchwalds Ermittelungen der alte Streit über die Priorität des Grossen oder des Kleinen Katechismus geschlichtet zu sein. Durch den Umstand, dass Luther schon vor der Abfassung der Tabulae am Grossen Katechismus arbeitete, die erste Originalausgabe des Kleinen in Buchform von Luthers Hand jedoch nach dem Grossen Katechismus erschien, bereitet es keinen Anstoss mehr, dass die Vorrede des Kleinen auf den Grossen Katechismus Bezug nimmt,[1]) dass der Grosse Katechismus traditionell von zwölf, der Kleine von drei Artikeln des Glaubens spricht,[2]) dass der Grosse Katechismus über die Stellungnahme zu dem s. g. „Schluss der Gebote" schwankt, der Kleine denselben an das Ende des ersten Hauptstücks stellt.[3]) Auch die Thatsache findet ihre Erklärung, dass nach den Visitationsakten des Klosters Nimtzschen am 15. Juni 1529 von Justus Jonas und den übrigen Visitatoren verordnet wurde, dass die Klosterjungfrauen dreimal wöchentlich Katechismusübungen halten sollten; die Äbtissin oder deren Stellvertreterin solle die Fragen stellen, die Anderen die Antworten geben.[4]) Störend bleibt m. E. nur die Thatsache, dass Valentin Obsopoeus, Rektor in Onolzbach, im Juli 1529 den Grossen Katechismus ins Lateinische übersetzte — diese Übersetzung wurde 1580 ins Konkordienbuch aufgenommen —, und *ut huius prolixioris essent quasi epitome et quoddam compendium*", nicht etwa Luthers Kleinen Katechismus, sondern *ceterum huic ipsi duos* Johannis Brentii, *Hallensis ecclesiastae, catechismos adiecimus.*

Der Grosse Katechismus hat nur wenig Veränderung in seinen Ausgaben von Luthers Hand erfahren; ursprünglich hatte derselbe nur das kurze Vorwort, das sich jetzt an zweiter Stelle findet, während die längere jetzt an erster Stelle stehende Vorrede von Luther erst 1530 hinzugefügt ist, — das ist alles. Am Kleinen Katechismus hat Luther jedoch fort und fort geändert und gebessert. Schon die erste Wittenberger Originalausgabe hatte die Vorrede, den Morgen- und den Abendsegen, die Tischgebete, die Haustafel und das Traubüchlein. In der dritten Ausgabe wurde das Taufbüchlein, eine Beichtunterweisung und die Litanei hinzugefügt, die übrigens später wieder weggelassen wurde. 1531 ersetzt er die bisherige Beichtunterweisung durch eine andere, die er zwischen das vierte und fünfte Hauptstück einschob; den sieben Bitten des Vaterunsers stellte er die Anrede mit ihrer Erklärung voran, die jedoch erst 1542 die jetzige Form erhielt. 1542 änderte er die Bibelsprüche in der Haustafel nach dem Text seiner Bibelübersetzung und nahm ins vierte Gebot die Verheissung auf: *auf dass dir's wohlgehe und lang lebest auf Erden* u. s. w. Das s. g.

1) Müller 351.

2) Müller 449.

3) Müller 398. 441.

4) Vgl. G. Kawerau in Luthers Werke für das christliche Haus (Braunschweig) Band 3 (1890), S. 77 f.

sechste Hauptstück jedoch, das mancher Ausgabe des Kleinen Katechismus beigedruckt ist: *vom Amt der Schlüssel* stammt nicht von Luther, sondern hauptsächlich aus den Kinderpredigten, die Johann Brenz 1533 für die Brandenburg-Nürnbergische K. O. verfasste; es wurde erst nach dem Tode Luthers dem Kleinen Katechismus hinzugefügt. Ähnlich verhält es sich mit *Besondere Fragstücke Dr. M. Luthers für die, welche zum heiligen Abendmahl gehen wollen.* Auf grund der Gründonnerstagspredigt von 1529 [1]) hat Johann Lang in Erfurt sie verfasst; auch sie sind erst nach Luthers Tode dem Kleinen Katechismus beigefügt.[2]) Eine übersichtliche Zusammenstellung der von Luthers Hand vorgenommenen Änderungen hat G. Kawerau im dritten Bande der Braunschweiger Ausgabe von Luthers Werken für das christliche Haus geliefert. Es liegen derselben sämmtliche noch vorhandenen Ausgaben des Kleinen Katechismus von Luthers Hand zu grunde, nämlich: 1) die drei von Th. Harnack und Hartung aufgefundenen Nachdrucke der ersten Wittenberger Ausgabe 1529 (zwei Erfurter in Weimar und Leipzig, ein Marburger in Wolffenbüttel); 2) die defekte dritte Wittenberger Ausgabe von 1529 im Germanischen Museum in Nürnberg; 3) ein Exemplar der Ausgabe von 1531, herausgegeben vom Provinzialschulrat Dr. Schneider in Schleswig; 4) ein Exemplar von 1537 auf der Ratsschulbibliothek zu Zwickau; 5) ein Exemplar von 1539 auf der Stadtbibliothek zu Nürnberg; 6) ein Exemplar von 1542 auf der Königl. Bibliothek zu Berlin. Ausserdem existieren Nachdrucke: 1542 von Valten Schumann in Leipzig, auf der Nürnberger Stadtbibliothek; 1542 aus Augsburg in der Bibliothek zu Wolffenbüttel; 1545 aus Nürnberg auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin.

Es ist von Vorläufern der Katechismen Luthers und von seinen eigenen Vorarbeiten die Rede gewesen, die wir nach Buchwalds Ermittelungen vornehmlich in seinen Predigten, sodann auch in seinen verschiedenen Auslegungsschriften über die Katechismusstücke erkannt haben. Aber Luther selbst weist uns für seine Erklärung der Katechismusstücke auf litterarische Quellen hin, die nur dem Studium sich erschliessen. Es ist Cyprian von Carthago, mit dem er in katechetischen Dingen sich gern beschäftigt, und wir besitzen ausdrückliche Zeugnisse, dass er des genannten Schrift De dominica oratione beim dritten Hauptstück zu Rate gezogen hat.[3]) Ausser Cyprian ist öfter

1) G. Buchwald, Ungedruckte Predigten Luthers (1884) I 1 96 f. — G. Kawerau in Ztschr. für kirchliche Wiss. und kirchliches Leben (1885), S. 49 f.

2) J. C. Bertram, Litterarische Abhandlungen (Halle a/S. 1781), 2. Stück S. 83 f.

3) Luther, Auslegung des Vater Unsers für die einfältigen Laien (21 168): „Diese sieben Stuck (Bitten des V.U.) mügen auch wohl sieben guter Lehre und Ermahnung genennt werden. Dann, als auch der heil. Bischof und Martyrer St. Cyprianus berührt, seind es sieben Anzeigung unsers Elendes und Dürftigkeit, durch

der Weissenburger Katechismus als Quelle für Luthers Auslegung genannt worden. Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass Luthers Erklärung im dritten Hauptstück mit den Worten des Weissenburger Katechismus, weit mehr als mit Cyprian, in auffallender Weise übereinstimmt. Zur Veranschaulichung diene folgende Tabelle über die beiden ersten Bitten im Herrngebet.

Cyprian, De dom. orat.[1])	Weissenburger Katechismus.[2])	Luthers Kleiner Katechismus.
Sanctificetur nomen tuum, non quod optemus Deo ut sanctificetur orationibus nostris, sed quod petamus a Domino ut nomen eius sanctificetur in nobis. ceterum a quo Deus sanctificatur qui ipse sanctificat?	Gottes Name ist immer geweihet, und wenn wir das sagen, so bitten wir, dass sein Name auch in uns geweihet werde.	Gottes Name ist zwar an ihm selbst heilig, aber wir bitten in diesem Gebet, dass er bei uns auch heilig werde.
Adveniat regnum tuum. regnum etiam Dei repraesentari nobis petimus, sicuti et nomen eius ut in nobis sanctificetur postulamus. nam Deus quando non regnat, aut aput eum quando incipit quod et semper fuit et esse non desinit? nostrum regnum petimus advenire a Deo nobis repromissum, Christi sanguine et passione quaesitum, ut .... Christo dominante regnemus.	Gottes Reich ist immer, und wir bitten jedweder dennoch, wenn wir sagen, dass Gottes Herrschaft in uns sei und des Teufels Macht von uns ferngehalten werde.	Gottes Reich kommt wohl ohne unser Gebet von ihm selbst; aber wir bitten in diesem Gebet, dass auch zu uns komme.

Die Parallelen lassen sich leicht vermehren, aber die Frage, ob Luther auch den Weissenburger Katechismus benutzt habe, wird

welche der Mensch, zu sein selbs Erkanntnuss geführt, sehen mag, wie gar in einem fährlichen und jämmerlichen Leben er hie auf Erden lebt.“ — Andere Berufungen auf Cyprian in 16 15. 54. 95. 97; 20 79; 27 172; 30 122 f.

1) Cyprian, De domin. orat. 12. 13. (p. 274 f.)

2) J. G. Eccard, Incerti Monachi Weissenburgensis Catechesis theotisca etc. (1713), p. 61 f.

dadurch nicht beantwortet. In keiner Schrift Luthers findet sich eine Andeutung, dass er jene Schrift gekannt; sehr unwahrscheinlich ist seine Kenntnis vielmehr durch den Umstand, dass durch J. G. Eccard 1713 zum ersten Male das Weissenburger Buch aus dem Staub der Klosterbibliothek hervorgeholt und publiziert worden ist. Die Parallelen zwischen dem Weissenburger Katechismus und dem Luthers erklären sich aus gemeinsamem Anschluss an eine katechetische Tradition, die von Cyprian her in der vorreformatorischen Kirche vorhanden war.[1]) Wie sehr Luther die traditionelle Form bewahrte, so weit sein evangelisches Bewusstsein es zuliess, zeigt auch der von ihm rezipierte Text des Dekalogs und des Herrngebetes; wohl beide Rezensionen fand Luther vor und nahm sie auf, um nicht im Volk den Schein zu erwecken, als führte er andere Gebote und ein anderes Vaterunser ein. Hinsichtlich des Dekalogs folgte er der Tradition, weil es ihm darauf ankam, nicht mosaische, sondern christliche Sittengebote dem Volke darzubieten; hinsichtlich des Herrngebetes war die Tradition allein massgebend, obgleich Luther in seiner Bibelübersetzung einen abweichenden Text des Herrngebetes giebt.

Vor der Symbolisierung der Katechismen Luthers (1580) folgte eine grosse Menge lutherischer Theologen in selbständiger Weise Luthers Vorgang in der Herausgabe von katechetischen Lehrbüchern; aber keins von diesen hat es über mehr oder weniger lokale Verbreitung hinausgebracht. Seit der Symbolisierung schlossen sich die katechetischen Publikationen in der lutherischen Kirche eng an Luther an und begnügten sich damit, den Kleinen Katechismus zu kommentieren; ihre Zahl ist nicht zu übersehen. Schon im sechszehnten Jahrhundert wurde Luthers Buch in zahlreiche andere Sprachen übersetzt; ausser der Bibel giebt es kein evangelisches Buch, das eine so weite Verbreitung gefunden hat, wie der Kleine Katechismus, und das mit Recht.

§ 220. Die reformierten Katechismen Zwinglischer und Calvinischer Reformation.[2])

1. Die Katechismen Zwinglischer Reformation.

Der erste aller reformierten Katechismen ist der von einem unbekannten Verfasser 1527 in St. Gallen herausgegebene; er ist eine Überarbeitung des Katechismus der Böhmischen Brüder, der s. g.

1) Einen Beweis dieser Tradition giebt J. G. Eccard a. a. O. 81 f. in der Expositio in orationem Dominicam et confessionem fidei des Kero von St. Gallen (? vgl. oben S. 102), die mit der im Weissenburger Katechismus grosse Ähnlichkeit hat.

2) Litteratur: J. Chr. Koecher, Catechetische Geschichte der Reformierten Kirchen 1756. — A. Wolters, Der Heidelberger Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt nebst der Geschichte seines Textes i. J. 1563 (Faksimiledruck 1864). — K. Sudhoff, Theologisches Handbuch zur Auslegung des Heidelberger Kate-

Kinderfragen,[1]) und hat eine weitere Verbreitung nicht gefunden. Grössere Bedeutung hat das Werk von Joh. Oekolampad († 1531) in Basel: Fragen und Antworten zum Verhören der Kinder (der s. g. Kinderbericht)[2]): der Glaube, die zehn Gebote, die Taufe, das Gebet des Herrn, das Hl. Abendmahl werden in einfacher Weise mit starker Betonung des Bekenntnisses und des christlichen Wandels kurz besprochen. Aber auch dieser Katechismus blieb auf den Ort seiner Entstehung, den Kanton Basel, beschränkt. Eine viel grössere Verbreitung wurde dagegen dem 1534 veröffentlichten Katechismus Leo Judäs in Zürich zuteil: Der grössere Catechismus. Christliche klare und einfalte Anleitung in den Willen und in die Gnad Gottes, darin nicht nur die Jugedt, sonder auch die Eltern underricht, wie sie ire Kind in den Geboten Gottes, in christlichen Glauben, und rechtem Gebätt unterwysen mögen. Geschriben durch Leonem Jude, Diener des Wortes der Kilchen Zürych (Am Ende: Getruckt zu Zyrich bey Christoffel Froschoffer dem jungen). Die Vorrede ist von H. Bullinger, dem Nachfolger Zwinglis, verfasst und vom 3. Januar 1534 datiert. Das Werk besteht aus vier Artikeln: 1) von dem Willen Gottes (die zehn Gebote), 2) von der Gnade Gottes (Symbolum Apostolicum), 3) vom Gebet der Gläubigen (Vaterunser), 4) von den Sakramenten (Taufe und Abendmahl). Die Selbigkeit der Reihenfolge der katechetischen Stücke mit der in Luthers Katechismen ist deutlich; eine Abhängigkeit von Luther oder nur ein absichtlicher Anschluss an Luther ist jedoch nicht wahrscheinlich; der Grund der beliebten Reihenfolge wird vielleicht in dogmatischer Reflexion zu suchen sein. Das Buch wurde in Zürich, Schaffhausen, St. Gallen, Thurgau, Graubündten und anderen Kantonen eingeführt. Eine Verkürzung desselben gab Megander in Bern 1536 heraus; während Leo Judä selbst, wahrscheinlich 1541 unter dem Titel: Der kürzere Katechismus für die gar jungen Kinder, einen Auszug ans Licht treten liess. Ein 1538 in lateinischer Sprache verfasster Katechismus desselben Verfassers ist ein in katechetische Form gebrachter Auszug aus Calvins Institutio christianae religionis.

chismus 1862. — H. Dalton, Immanuel. Der Heidelberger Katechismus als Bekenntnis und Erbauungsbuch der evangelischen Gemeinde erklärt und ans Herz gelegt[2] 1883. — O. Thelemann, Handreichung zum Heidelberger Katechismus[2] 1892. — M. A. Gooszen, De Heidelbergsche Catechismus. Textus receptus mit toelichtende Teksten 1890. — Derselbe, De Heidelbergsche Catechismus en het boekje van de breking des broods in het jaar 1563—1564 bestreden en verdedigd 1892.

1) Neudruck in J. Müller, Monumenta Germaniae paedagogica Tom. IV (1887), p. 188 f.

2) Abgedruckt in: Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche. 2. Teil: K. R. Hagenbach, Johann Oekolampad und Oswald Myconius, die Reformatoren Basels (1859), S. 296 f.

Die beiden deutschen Katechismen fanden ihren Weg selbst nach Westfalen und blieben lange Zeit in der deutschen Schweiz die verbreitetsten Lehrbücher.[1]) Auch die von H. Bullinger 1556 verfasste, in der Anordnung der Lehrstücke sich ganz an Leo Judä anschliessende „Summa christlicher Religion", die unter dem Titel „Compendium christianae religionis" in demselben Jahre in lateinischer Übersetzung von Josias Simmler erschien, vermochte die Verbreitung der Katechismen von Leo Judä nicht einzuschränken. Das Buch besteht in einer inhaltlichen Zusammenfassung von Predigten Bullingers, die er unter dem Titel Dekade hatte ausgehen lassen; es wurde in den oberen Klassen der höheren Lehranstalt in Zürich als Religionslehrbuch eingeführt.[2]) Erst 1609 verfassten die Theologen von Zürich einen neuen Katechismus, der an die Stelle der seit 1534 gebrauchten trat; er stellt eine Verbindung der Katechismen von Leo Judä und des Heidelberger dar; in der Anordnung folgt er der schweizerischen Tradition, wie wir sie bei Leo Judä und H. Bullinger kennen gelernt haben.

2. Die Katechismen Calvinischer Reformation.

Calvin selbst ist es, der für die katechetischen Bedürfnisse der von ihm abhängigen bezw. beeinflussten reformierten Teilkirchen litterarisch eintritt. In demselben Jahre (1536), in dem die erste Ausgabe seiner Institutio christianae religionis erschien, worin er auf die katechetische Unterweisung der Jugend so grosses Gewicht legt, liess er die erste Ausgabe seines Katechismus ans Licht treten. Er ist ganz akroamatisch gehalten,[3]) ursprünglich in französischer Sprache verfasst, 1538 durch die Prediger zu Genf ins Lateinische übersetzt. Der Katechismus besteht aus 58 Paragraphen, er beginnt mit der Unterweisung über Religion, Gotteserkenntnis, Mensch, freien Willen, Sünde und Tod, Weg zum Leben, um § 8—21 die Lehre vom Gesetz, § 22—39 die vom Glauben (Prädestination, Busse, Wiedergeburt) und nach einer kurzen Erörterung über die Hoffnung die Lehre vom Gebet, den Sakramenten und der Kirchenzucht folgen zu lassen. Abgesehen von der Einleitung (§ 1—7) schliesst sich also Calvin in der Anordnung

1) Ausser J. Chr. Koecher a. a. O. vgl. Carl Pestalozzi, Leo Judä (1860), S. 56 f. (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche Band 9).

2) Vgl. Carl Pestalozzi, Heinrich Bullinger 1858, S. 386. 460. 505 f. 645 (Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche Band 5).

3) Theodor Beza schreibt: Addidit etiam Catechismum, non illum in quaestiones et responsiones distributum, sed alium multo breviorem, praecipua religionis capita complexum (Vitae quatuor Reformatorum Lutheri a Melanchthone, Melanchthonis a Camerario, Zwinglii a Myconio, Calvini a Theod. Beza conscriptae, nunc iunctim editae. Praefatus est A. F. Neander [1841], p. 8b).

scheinbar durchaus der Tradition im Zwinglischen Kirchengebiet an. Wir sagen: scheinbar. Denn wie in der Institutio 1536 eine gewisse Abhängigkeit von Luthers Schriften in manchen Punkten nachweisbar ist, so ist es nicht unwahrscheinlich, dass Calvin auch in seinem gleichzeitigen Katechismus der Anordnung in Luthers Katechismen gefolgt ist. Anders ist es mit dem grösseren Katechismus, den Calvin 1541 in französischer Sprache herausgab, welcher Ausgabe er eine lateinische Überarbeitung, die er *fidelibus Christi ministris, qui per Frisiam orientalem puram Evangelii doctrinam annunciant*, widmete, 1545 folgen liess.[1]) Dies ist der Catechismus ecclesiae Genevensis in seiner Schlussrezension,[2]) der symbolische Genfer Katechismus Calvins. Besonders bemerkenswert ist die Änderung der Anordnung, die Calvin in diesem seinem katechetischen Hauptwerk traf. Auch hier sind es fünf Hauptstücke, die behandelt werden; aber den Artikel De fide stellt er voran, dann folgt De lege, De oratione, De verbo Dei, De sacramentis, und ein ausführlicher Appendix, der Gebete und Formularien zu kirchlichem Gebrauch enthält, beschliesst das Buch. Zufällig ist diese Anordnung gewiss nicht; Calvin tritt hier in seiner Eigenart sehr kenntlich auf, und in seiner Eigenart ist es begründet, dass er willkürliches und zufälliges nicht kennt. Der Ordo salutis, dem Calvin in seiner dogmatischen Anschauung folgt, liegt auch seinem Katechismus zu grunde; auf der Voraussetzung des Glaubens erhebt sich die Busse, zu der das Gesetz führt, indem es die Norm des neuen Lebens dem Menschen enthüllt. Das Gebet setzt ihn instand, Gottes Kraft zur Erfüllung des Gesetzes zu erlangen, und Wort Gottes und die Sakramente bieten die Hilfe und Gnade Gottes dar. —

Der Genfer Katechismus wurde auch in mehreren deutschen Landeskirchen eingeführt, bis er durch den Heidelberger Katechismus verdrängt wurde.

Unter den Mitarbeitern Calvins ist in katechetischer Beziehung besonders Peter Viret zu nennen, der unter dem Titel: Exposition familière und Sommaire de la doctrine chrétienne und ähnlichen Überschriften in den Jahren 1544 bis 1564 eine Reihe von katechetischen Lehrbüchern veröffentlichte; sie waren dazu bestimmt, dem evangelischen Volk in Genf die Lehre Calvins vertraut zu machen.[3])

Ebenfalls in den Fussstapfen Calvins einhergehend, aber selb-

1) Scripsit quoque Catechismum gallice et latine, ab illo priore minime discrepantem, sed multo auctiorem, et in quaestiones et responsiones distributum: quem merito nobis liceat admirandum quoddam opus vocare, tantopere plurimis etiam exteris populis probatum, ut non modo vernaculis primis linguis, utpote germanica, anglica, scotica, belgica, hispanica (1550), sed etiam hebraice ab Immanuele Tremellio, Judaeo Christiano (1554), et graece ab Henrico Stephano (1551) legatur elegantissime conversus. (Th. Beza, Vita Calvini l. c. p. 12b.)

2) Niemeyer 126—190.

3) C. Schmidt, Wilhelm Farel und Peter Viret (1860), S. 59 (Leben und ausgewählte Schr. der Väter und Begründer der ref. Kirche 9. Band).

ständiger und für die von ihm gesammelten niederländischen Fremdengemeinden von dauernder Bedeutung ist der Katechismus a Lascos;[1]) bereits während seines Aufenthaltes in Emden (1546) hatte a Lasco ihn verfasst und handschriftlich verbreitet; in London beförderte er ihn in der holländischen Übersetzung von Jan Utenhove 1551 zum Druck. Er führt den Titel: De Catechismus, oft Kinder leere, diemen te Londen, in de Duytsche ghemeynte, is ghebruyckende.[2]) Die Anordnung folgt der des ersten Katechismus Calvins; in vier Teilen wird von der Erkenntnis Gottes, den zehn Geboten, der Kraft des Gesetzes, der christlichen Freiheit, sodann von dem Apostolicum, ferner von dem Gebet des Herrn, endlich von den Sakramenten gehandelt. Einen Auszug aus diesem grösseren Katechismus veranstaltete das Londoner Presbyterium durch Martin Microen; in einer Ausgabe von 1555 führt J. Chr. Koecher a. a. O. 165 ihn unter dem Titel an: De cleyne Catechismus, oft Kinderleere, der Duytscher Ghemeynte van Londen, de welke nu hier ende daer verstroyt is. Ghemaect doer Martin Microen. — Um einen mislungenen Katechismus von Gellius Faber zu verdrängen, fertigten die Pastoren zu Emden auf Anregung a Lascos einen Auszug aus seinem grossen Katechismus 1554 an mit dem Titel: Catechismus effte Kinderlehre, tho nütte der Jöget in Ostfriesslandt dorch de Deners des hilligen Godtlicken Wordes tho Embden,[3]) der in seiner Anordnung von dem grossen sich dadurch unterscheidet, dass auf die Behandlung der Sakramente Fragen über die Kirchenzucht und die Obrigkeit folgen, und dass das Gebet des Herrn an die letzte Stelle verwiesen wird.

§ 221. Fortsetzung. Der Heidelberger Katechismus (Catechesis Palatina).

Durch die sorgfältigen und gelehrten Arbeiten des Leidener Professors der Theologie M. Gooszen sind die Entstehungsverhältnisse dieses für die reformierte Kirche in Deutschland bis zum heutigen Tage hochwichtigen Katechismus endlich einmal klargelegt. Im Jahre 1562 ernannte der Kurfürst Friedrich III. von der Pfalz zur Ausarbeitung eines Katechismus eine vielgliederige Kommission, bestehend aus den Professoren der theologischen Fakultät zu Heidelberg, unter denen Boquinus und Tremellius, besonders aber Zacharias Beer (Ursinus) zu nennen sind, sodann aus den Superintendenten und *fürnehmsten Kirchendienern und anderen gottseligen gelehrten Männern und Räten* der Pfalz, unter denen ausser Caspar van der Olevig (Olevianus) auch Cirler, Zuleger, Erastus und nicht zuletzt der

1) Über die Katechismen a Lascos vgl. J. a Lasco opera rec. A. Kuyper (1866) I lxxxi–xcviii.

2) Neudruck bei A. Kuyper, J. a Lasco opera II 341 f.

3) Neudruck bei A. Kuyper a. a. O. II 495 f.

Kurfürst selbst hervorragen. Den Arbeiten der Kommission lagen die hauptsächlichen katechetischen Erscheinungen auf Zwinglischem und Calvinischem Kirchengebiet zu grunde; aus jenem die beiden Katechismen von Leo Judä und die Summa christlicher Religion des H. Bullinger, aus diesem der Catechismus Genevensis von Calvin, zwei katechetische Schriften der Londoner Fremdengemeinde von a Lasco und Micronius und der Emdener Katechismus des letztgenannten. Aber, und das ist beachtenswert, auch eine dritte Grundlage fehlte nicht; es waren zwei Katechismen, ein grösserer und ein kleinerer, die der in den Spuren Melanthons wandelnde Zach. Ursinus hatte erscheinen lassen; sie wurden um so bedeutungsvoller, als Ursinus nicht nur der Kommission angehörte, sondern auch den Arbeiten durch seinen kleinen Katechismus eine unmittelbare Unterlage bezw. Direktive gab.[1]) Als die Arbeiten der Kommission vollendet waren, wurden sie zum Behuf redaktioneller Einheitlichkeit dem Olevian übergeben, von dem der Heidelberger Katechismus seine jetzige Form empfing. M. Gooszen hat sich der höchst dankenswerten Mühe unterzogen, die Parallelstellen zwischen dem Heidelberger Katechismus und jenen genannten Vorarbeiten auf das genaueste nachzuweisen, so dass die Arbeit der Kommission Schritt für Schritt verfolgt werden kann. Die fertige Arbeit wurde zu Anfang des Jahres 1563 der in Heidelberg tagenden Synode zur Begutachtung vorgelegt und von dieser gebilligt, und am 19. Januar 1563 wurde der aus 128 nichtnumerierten Fragen bestehende Catechismus Oder Christlicher Vnderricht, wie der in Kirchen vnd Schulen der Churfürstlichen Pfaltz getrieben wirdt, als Leitfaden für die Lehrer in Schulen und Kirchen, von dem Kurfürsten *anbefohlen*. Sehr bald folgte auf die erste eine zweite vollständig neue Ausgabe mit der Bemerkung: *Was jm ersten truck vbersehen, als fürnemlich folie 55. Ist jetzunder auss befelch Churfürstlicher Gnaden, addiert worden.*[2]) Ausser einer Reihe kleinerer redaktioneller Änderungen und Beseitigung geringerer Druckfehler — die gröbsten blieben leider stehen — besteht

1) Anklänge finden sich im Heidelberger Katechismus auch an die „Erklerung der Zwelff Artickel Christlichs glavbens, mit den heubtstucken vnd fürnemsten puncten, allen Christen nützlich vnd nöttig. Durch D. Vrbanum Regium. Wittemberg 1525;“ z. B. Regius: „Rechte Gottes eher . . . Vnser hoffnung vnd vertraven ynn yhn alleyn setzen, *als der vns helffen mag, denn er ist almechtig, vnd wil es hertzlich gern thun, denn er ist vnser vater ym hymel.*“ Vgl. mit Heidelb. Fr. 26: *„Dieweil ers thun kan als ein almechtiger Gott: vnd auch thun wil als ein getrewer Vater.“* — Regius „Feiertag“ . . . „Der Sabbath sol *alltag* geheiliget werden, *das wir die bösen werck des alten menschen sollen nachlassen, vnd allein Gottes werck ynn vns leiden vnd dulden,* das ist ertödtung vnser selbs vnd vernewerung vnser selbs.“ Vgl. mit Heidelb. Fr. 103: „Dass ich *alle tage* meines lebens von meinen *bösen werckē feyere, den HERRN durch seinen Geist in mir würcken lasse,* vnd also den ewigen Sabbath in diesem leben anfange.“

2) A. Wolters a. a. O. 110 f.

die *Addierung* in einer neuen Frage, der 80. in ihrer ersten Fassung. Während die erste Ausgabe ganz objektiv die Fragen behandelt: 1) *wird denn aus Brot . . der Leib Christi?* 2) *warum nennt denn Christus das Brot seinen Leib?* 3) *welche sollen zu dem Tisch des Herrn kommen?*, wird in der zweiten Ausgabe zwischen Frage 2 und 3 der leidenschaftliche Ausfall auf die römische Messe eingeschoben: *Frag. Was ist für ein vnderscheid zwischē dem Abendmal des HERRN vnd der Bapstlichen Mess? Antwort. Das Abendmal bezeugt vns, dass wir volkomne vergebung aller vnser sünden haben, durch das einige opffer Jesu Christi, so er selbst einmal am creutz volbracht hat. Die Mess aber lehret dass die lebendigen vnd die todten nit durch das leiden Christi vergebung der sünden haben, es sei dā, dass Christus noch teglich für sie von den Messpriestern geopffert werde: Vnd ist also die Mess im grund eine abgöttische verleugnung dess einigen opffers vnd leidens Jesu Christi.* Aus einem Briefe des Olevian an Calvin erfahren wir, dass auf seine Ermahnung hin der Kurfürst jene 80. Frage in die zweite Ausgabe einschalten liess.[1] Aber damit noch nicht genug. Es folgte in demselben Jahre 1563 bald eine dritte Ausgabe; sie schliesst sich der zweiten möglichst an, hat jedoch in der 80. Frage eine starke Verschärfung, die in dieser Form symbolisch fixiert ist. Die Entstehung dieser Verschärfung ist darin begründet, dass bereits in der s. g. Naumburger Präfation 1561 von den protestantischen Fürsten eine Rekusationsschrift beschlossen war, die am 25. November desselben Jahres zu Frankfurt dem Kaiser eingehändigt wurde; die römische Lehre wird darin in starken Ausdrücken zurückgewiesen. Als nun das Konzil zu Trient am 16. Juli und 17. September 1562 die getadelten Lehren ausdrücklich sanktionierte und die Protestanten mit dem Anathema bedachte, reagierte man in Heidelberg und griff auf Befehl des Kurfürsten auf einen Ausdruck im Frankfurter Rezess vom 18. März 1558 zurück, den man der 80. Frage einfügte. Diese hat fortan folgende Fassung: *Das Abendmal bezeuget vns . . . . . am creutz volbracht hat. Vnd dass wir durch den H. Geist Christo werdē eingeleibt, d. jetzūd mit seinē waren leib im himel zur Rechten des Vaters ist, vnd daselbst wil angebettet werden. Die Mess aber lehret . . . . . geopffert werde. Vnd dz Christus leiblich vnd. der gestalt brods vn weins sey, vnd derhalben darin sol angebettet werdē. Vnd ist also die Mess im grund nichts anders, denn ein verleugnung des einigen opffers vñ leidens Jesu Christi vnd ein vermaledeite Abgötterey.*

Eine vierte Ausgabe des Katechismus erschien ebenfalls noch in dem Jahre 1563; sie ist lediglich ein Abdruck der dritten. Von 1573 an erlitt der Heidelberger Katechismus insofern noch eine Änderung,

1) Corp. Ref. 47 683 f.: Mitto ad te, carissime pater, exemplum catechismi latini et alterum ad D. Bezam: in prima editione germanica, quam ad Scringerum miseramus, omissa erat quaestio de discrimine coenae et missae pontificiae. Admonitus a me Princeps voluit in secunda germanica et prima editione latina addi.

als die 129 Fragen numeriert und für den Gebrauch in kirchlichen Katechisationen sowie für die in der reformierten Kirche bis heute so sehr beliebten Katechismuspredigten auf 52 Sonntage verteilt wurden. Wie der Katechismus 1563 zusammen mit der Pfälzer K. O. als ein Bestandteil derselben ans Licht trat, so brachte die revidierte Pfälzer K. O. von 1585 den s. g. Kleinen Heidelberger, einen Auszug aus dem grossen Katechismus; schon einige Zeit vor der K. O. war er, wahrscheinlich zuerst als Privatunternehmen, erschienen. Der kleine Heidelberger verdankt seine Entstehung dem richtigen Gefühl, dass der Katechismus in seiner ganzen Ausdehnung für die Memorie der Jugend, für die er übrigens auch nicht bestimmt war, zu lang und zu theologisch gehalten sei. Obgleich dem Auszug von manchen Seiten viel Lob widerfährt, hat er eine weitere Verbreitung doch nicht gefunden. Die Dortrechter Synode ignorierte den Kleinen Heidelberger. In der Sessio 17 vom 30. Nov. 1618 wurde beschlossen, zwei Auszüge aus dem grossen Heidelberger für ganz junge und für ältere Schüler herzustellen, während die *provectiores aetate et profectu* nach dem Grossen Heidelberger nach wie vor zu unterrichten seien. *Ad formulas minorum Catechesium concipiendas deputati sunt Franciscus Gomarus, Johannes Polyander, Antonius Thysius, Hermannus Fauckelius, Balthasar Lydius, et Godofridus Udemannus: Monitique sunt, ut in concipiendis hisce formulis, quantum fieri potest, maioris Catechescos verbis inhaereant.*[1]) Diese Kommission legte ihre Arbeiten, einen kleinen und einen kleinsten Heidelberger, der Nachsynode vor, die ohne etwas dabei zu erinnern, beide Katechismen zum Gebrauch der Kirchen und Schulen (Sessio 177) anordnete.[2]) Mittlerweile war der Grosse Heidelberger in der Sessio 148 vom 1. Mai 1619 als *accuratum Orthodoxae doctrinae Christianae compendium* einstimmig anerkannt und dadurch für ein allgemein gültiges symbolisches Buch der reformierten Kirche erklärt; ausser dem Symbolum apostolicum (und, jedoch nur in beschränktem Masse, der Conf. Helv. posterior 1566) ist der Heidelberger Katechismus das einzige Symbol, das der so vielfach zerteilten reformierten Kirche gemeinsam angehört und sie verbunden hält.[3])

In seiner Anordnung schliesst der Heidelberger Katechismus sich bewussterweise an den Römerbrief an; in drei Teilen redet er *von*

1) Acta Synodi nationalis Dordrechti habitae (Hanau 1620), p. 60 f.

2) J. Chr. Koecher a. a. O. 313.

3) Der Beschluss der Dortrechter Synode lautet: „Doctrinam in Catechesi Palatina comprehensam Verbo Dei in omnibus esse consentientem, neque ea quidquam contineri, quod ut minus eidem consentaneum mutari aut corrigi debere videretur, ipsamque hanc Catechesin esse admodum accuratum Orthodoxae doctrinae Christianae compendium; singulari prudentia non tantum ad tenerae adolescentiae captum, verum etiam eorum, qui adultiores iam essent, commodam institutionem accommodatum (Acta Synodi nationalis Dordrechti habitae [Hanau 1620], p. 433).

des Menschen Elend, von des Menschen Erlösung und *von der Dankbarkeit.* Der Katechismus beginnt mit der berühmten Frage: *Was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben?* Diese mit der zweiten, die Gliederung des Ganzen behandelnden Frage bildet die Einleitung. Der erste Teil, echt reformiert überschrieben nicht: *Von des Menschen Sünde und Schuld*, sondern *Von des Menschen Elend*, das aus dem Gesetz Gottes, nämlich dem Doppelgebot der Liebe Mt 22, erkannt wird, umfasst 9 Fragen (3—11). Der zweite Teil hat 74 Fragen (12—85); er behandelt das Apostolicum und verbindet im dritten Artikel mit der Lehre von der Kirche die von den Sakramenten. Der dritte Teil mit seinen 44 Fragen (86—129) behandelt die Wiedergeburt (Bekehrung) und beschreibt das neue Leben des erlösten Menschen; die Norm des neuen Lebens ist der Dekalog, der hier ausführlich behandelt wird, der Ausdruck des neuen Lebens ist das Gebet der Kinder Gottes, das Unser Vater. Als Anhang folgt ein *Verzeichnis der fürnemsten Text, wie die ordentlich im vorgehenden Catechismo erkleret sein*, nämlich I. *Summa des Göttlichen Gesetzes,* II. *Die Artickel vnsers Christlichen glaubens, Oder summa des Euangelions*, III. *Das Gesetz oder die zehen Gebot Gottes. Das Christliche Gebet.*

Dass ein bestimmter dogmatischer Gedanke, der der Heilsordnung, zu grunde liegt, bedarf keines näheren Nachweises. Auch ist es augenscheinlich, dass in der Anordnung eine Verbindung von Zwinglischer und Calvinischer Theologie, die ja auch in der benutzten Litteratur zur Vorlage dienten, zum Vorschein kommt. Ob aber auch der dritte Faktor, der durch Z. Ursinus und seine Katechismen repräsentiert war, die Theologie Melanthons, als Einschlag erkennbar ist? Der lebhafte Streit, der über diese Frage einst von H. Heppe und K. Sudhoff geführt wurde,[1]) ruht zwar schon lange Zeit, ist aber noch keineswegs geschlichtet. Gegen dogmatischen Einfluss Melanthons spricht die Thatsache, dass die heftigen Angreifer des Heid. Kat. im 16. Jahrhundert, wie ein Tileman Hesshusius, die sich auf Witterung der kleinsten Dosen des Philippismus meisterlich verstanden, den Vorwurf Melanthonscher Theologie gegen den Katechismus nicht erhoben haben. Ferner würde der einstimmige Beschluss der Dortrechter Synode, der den Katechismus symbolisierte, nicht verständlich sein, wenn der Verdacht des Philippismus im Katechismus irgend welche Begründung hätte. Dass Melanthon mit der Fassung der Fragen 46 bis 51 des Katechismus über die Himmelfahrt des Herrn nicht übereinstimmen

1) H. Heppe schreibt dem Heid. Kat. dogmatisch einen Melanthonischen Charakter zu in seinen Schriften: Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581 (1853) 1 443; Bedeutung des Heidelb. Kat. in der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden 1863. — K. Sudhoff bestreitet Melanthons dogmatischen Einfluss in den Schriften: Fester Grund christlicher Lehre 1854; Theol. Handbuch zur Auslegung des Heid. Kat. 1862; Art. Heidelberger Katechismus in RE[1] 5 658.

würde, spricht jedoch nicht gegen dogmatischen Einschlag von Melanthons Theologie, da eine Beherrschung des ganzen Katechismus durch diese Theologie nicht behauptet wird. Für die Beeinflussung durch die Theologie Melanthons hat man ebenso vergeblich das Fehlen der Prädestinationslehre[1]) geltend gemacht; denn sie hat auch in Calvins Catechismus Genevensis 1545 keine Aufnahme gefunden; Calvin hielt sie nicht für das Prinzip seiner Theologie oder für eine Grundlehre, sondern für die sehr vorsichtig zu behandelnde Konsequenz seiner theologischen Anschauung; demgemäss behandelt er sie in seiner Instit. chr. rel. III 21—24 nur als Anhang zur Lehre von der Erlösung, und in den Conf. Helv. post. wird sie nur mit grosser Zurückhaltung vorgetragen. Wird die Beantwortung der Frage nach dem Einschlag der Theologie Melanthons darin gesucht, dass man einzelne dogmatische Lehren Melanthons im Katechismus nachzuweisen sucht, oder ihr Vorhandensein in Abrede stellt, so wird Melanthons Einfluss kaum bewiesen werden können; versteht man dagegen unter diesem Einfluss die milde, alle spezifisch konfessionellen Härten des Calvinismus vermeidende allgemeine Stimmung des Katechismus, so dürfte der Einfluss Melanthons wohl mit einigem Recht behauptet werden.

§ 122. Die Hessischen Katechismen. Die unierten Katechismen.

1. Die hessischen Katechismen.[2])

Der erste in Hessen und für Hessen herausgegebene Katechismus ist: *Der kurtze Catechismus unnd erklerung der XII stücken Christlichs Glaubens des Vater unsers unnd der Zehen gebotten. Für die Schüler und andere kinder in Cassel. Durch die Prediger daselbst gestellet* 1539.[3]) Es ist der s. g. Casseler Schülerkatechismus, ein Auszug aus dem um das Fünffache umfangreicheren Strassburger Katechismus von 1534, zum Gebrauch in der aus drei bisher bestandenen Schulen zu einer lateinischen im Martinsstift zu Cassel vereinigten Schule. Er ist dem Einfluss M. Butzers zu verdanken, der in den Jahren 1538 und 1539 in Cassel sich aufhielt und auch als der Urheber der Casseler K. O. 1539 und der Ziegenhainer Kirchenzuchtsordnung 1539 anzusehen ist. Der Schülerkatechismus blieb auf Cassel beschränkt; jedenfalls bis 1548 war er im Gebrauch, doch finden sich Spuren von ihm noch im 17. Jahrhundert.

---

1) O. Thelemann, Handreichung zum Heid. Kat[2] (1892), S. 240 f. hält es allerdings für unzweifelhaft, dass die Prädestinationslehre eine Grundwahrheit des Heid. Kat. bilde, und findet die Fragen 1. 8. 20. 26. 28. 52. 53. 54. 65 ohne sie unverständlich.

2) Litteratur: F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation[2] (1864) 2 510 f. — H. Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen (1876) 2 29. 67 f.

3) Neu herausgegeben von F. W. Hassencamp 1846.

Als der eigentliche Hessische Volkskatechismus ist seit 1532 der Kleine Katechismus Luthers anzusehen.[1]) Wie die Hessische K.O. 1532 ihn empfiehlt, so erklären die hessischen Theologen auf dem Konvent zu Spangenberg 1545, dass sie in betreff der Konfession und des Katechismus mit den sächsischen Theologen eins seien. Die Generalsynode 1559 spricht in ihren Vorlagen einer Landesagende den Wunsch aus, dass beim Katechismusunterricht der *kurze Katechismus Lutheri* vorgenommen werde. Die Hessische (reformierte) K.O. 1566 nennt (Fol. 92 a. 140 b. 147 b) an mehreren Stellen Luthers Katechismus, an einer Stelle zusammen mit den *gelerten büchern vornehmlich Lutheri, Melanthonis vnd Brentii.* Endlich erklären die hessischen Theologen in ihrem Bedenken über das Konkordienbuch: *Den kleinen Catechismum Lutheri haben wir von anfang her, da das Liecht dess heiligen Evangelii bey uns widerumb angezündet worden, gehabt zum vnderricht der Jugend.* Neben dem kleinen Katechismus Luthers werden von F. W. Hassencamp[2]) auch die Katechismen von Brenz, Draconites, Lorichius, Leningus, Garnier, A. Hyperius, Menger und Wertheim angeführt. Ob vor 1607 auch der Heidelberger Katechismus in Gebrauch gewesen sei, ist ungewiss.

Ausserhalb der geschichtlichen Entwickelung des Katechismusgebrauchs in Hessen steht ein bedeutsames Werk des Marburger Andreas Hyperius: Elementa christianae religionis 1563, das in der gesammten katechetischen Litteratur einzigartig dasteht. Hyperius liebt es, streng schriftmässig zu verfahren und seine Darlegungen an bestimmte Schriftworte anzuknüpfen; so in seiner Homiletik: De formandis concionibus sacris, so in seinem Katechismus. Er legt diesem die Stelle Hebr 6 1-2 zu grunde und gliedert ihn in sieben Kapitel. In dem ersten handelt er von der *Busse von toten Werken* und erklärt den *Dekalog;* in dem zweiten redet er vom *Glauben an Gott*, und das Apostolicum wird ausgelegt; in dem dritten wird über die *Taufe*, im vierten von der *Lehre*, d. h. von der Anweisung zu einem gottseligen Leben, von den Pflichten und guten Werken der Getauften gehandelt; in dem fünften bespricht er die *Auflegung der Hände* (Konfirmation), die er sakramental fasst, und die Lehre vom Hl. Abendmahl, im sechsten die Auferstehung der Toten, im siebenten das ewige Gericht. Eine *Epistula nuncupatoria*, die über die Notwendigkeit des Religionsunterrichts der Jugend sich verbreitet und lehrreiche Anweisung dazu giebt, geht dem Werke voran; es wird beschlossen durch ein Verzeichnis der kanonischen Bücher, das Symb. Nic. Const. und Athanasianum und einige Gebete. Die Schrift ist sehr selten geworden; eine weitere Verbreitung scheint sie auch in Hessen nicht gefunden zu haben. Sie teilt das Geschick anderer

1) Vgl. Ordnung der Christlichen kirchen im furstenthumb zu Hessen 1532 (Richter 1 164): „Hyer zu dynen Lutheri vnd Brencii beide gross vnd cleyne."

2) F. W. Hassencamp a. a. O. 2 515 f.

Werke des Hyperius, die auf die Mitwelt wenig Einfluss übten, aber von der Nachwelt als Denkmal eines reichen und tiefen Geistes anerkannt werden. [1])

Eigentümlich sind in den Hessischen K. O. die s. g. Fragstücke, die bei der Konfirmation gebraucht werden. Sie finden sich bereits in der Casseler K. O. 1539, aus dem Strassburger Katechismus entlehnt, scheinen jedoch auf die Stadt Cassel beschränkt geblieben zu sein. Auf ganz Hessen ausgedehnt finden sie sich in der K. O. 1566. Sie hat als Einlage zwei Katechesen. In der Bekenntniskatechese fragt der Pfarrer die Kinder, ob sie die christliche Lehre, die von dem Pfarrer in einzelnen Stücken aufgezählt wird, glauben, und jedes Kind für sich antwortet: *Ja, ich halte es dafür, ich glaube und bekenne es, ich widersage dem Teufel* u. s. w. Nur beim Hl. Abendmahl werden den Kindern teilweise sehr umfangreiche Antworten zugemutet. Die Examenskatechese trägt die Überschrift: *Frag und Antwort für die Kinder, so da söllen Confirmirt vnd zum erstenmal zur Cömunion zugelassen werden* (Fol. 154 b f.). Während aber die Bekenntniskatechese mit der K. O. 1566 ausser Gebrauch gekommen ist, wurde die Examenskatechese mit unbedeutenden redaktionellen Änderungen in die K. O. 1574 aufgenommen und ist bis heute in den meisten Gemeinden in Hessen ein Bestandteil der Konfirmationshandlung geblieben. Es sind die Fragen: *Bist du ein Christ? Woher weisst du das? Welches ist denn die christliche Lehre?* u. s. w., im ganzen 25 (26), später 40, Fragen. Ursprünglich wurden sämmtliche Fragen von einem Kinde beantwortet, während die übrigen Konfirmanden mit einem einfachen Ja sich einzeln dazu bekannten; heute werden die Fragen unter die Kinder verteilt.

Diese althessischen Fragstücke bilden die Grundlage der beiden hessischen Katechismen, die noch gegenwärtig in Gebrauch sind.

Der reformierte Katechismus wurde nach einem vom Landgrafen Moritz dem Gelehrten redigierten Entwurf des Casseler Konvents 1605 vom Landgrafen 1607 als Hessischer Landeskatechismus unter dem Titel: Kinderlehre für christliche Schulen und Kirchen in Hessen eingeführt. Zu den althessischen Fragstücken sind zunächst sämmtliche Fragen des Kleinen Katechismus Luthers: *Was ist das? Wie geschieht das?*, sodann die Fragen aus Luther: *Was bedeutet solches Wassertaufen? Wo steht das geschrieben? Wer empfängt solch Sakrament würdiglich?* aufgenommen. Der Dekalog bekommt die reformierte Fassung, was eine Änderung am Anfang und am Schluss notwendig machte; ferner wird die Antwort des ersten Gebotes erweitert: *Wir sollen Gott vor allen Dingen recht erkennen, über alles fürchten, lieben und ihm allein vertrauen.* Im Gebet des Herrn wird die Doxologie mit einer Frage und Antwort bedacht, und zwei neue Fragen über den

1) Vgl. J. Chr. Koecher a. a. O. 177 f. — G. v. Zezschwitz a. a. O. II 1² 301.

seligmachenden Glauben werden hinzugefügt. In den s. g. reformierten Gemeinden des Konsistorial-Bezirks Cassel (mit Ausnahme von Hanau, das in den früher reformierten Gemeinden den Heidelberger Katechismus hat) wird dieser Hessische Landeskatechismus oder die Kinderlehre noch heute ausschliesslich gebraucht.

Im Jahre 1624 liess Landgraf Ludwig von Hessen-Darmstadt, dem infolge der reformierten Gewaltsamkeiten des Landgrafen Moritz das lutherische Oberhessen der Casseler Linie (nebst Marburg) zugefallen war, einen neuen Katechismus ausarbeiten und einführen, den noch heute in den lutherischen Gemeinden Oberhessens gebrauchten: Der kleine Darmstädtische Katechismus D. Martin Luthers. Nebst beigefügten Fragstücken für diejenigen sonderlich, welche christlichem Gebrauch nach confirmiert werden, und hierauf zum erstenmal das Hl. Abendmahl gebrauchen. In die althessischen Fragstücke sind sämmtliche Fragen des Kleinen Katechismus Luthers eingeschaltet und im ersten Hauptstück durch zwei, im zweiten durch acht neue Fragen vermehrt; einige in den hessischen Fragstücken und im Kleinen Katechismus identische Fragen bedachte man mit beiden dort befindlichen, mit „oder" verbundenen, aber inhaltlich verschiedenen Antworten; das von Luther zwischen das vierte und fünfte Hauptstück 1531 eingefügte Stück: *Wie man die Einfältigen soll lehren beichten* wurde unter dem Titel: *Von der Beichte* hinter das fünfte Hauptstück gesetzt, das Ganze wurde mit den Vorreden von Luthers Kleinem Katechismus geschmückt, und die Fragstücke zum Abendmahl von D. Lang in Erfurt hinzugefügt. So ist in der That ein eigentümliches Werk entstanden, das infolge der Verarbeitung der hessischen Fragstücke mit dem Kleinen Katechismus Luthers teilweise, besonders in den Abschnitten über die Sakramente, an starken Widersprüchen leidet.

2. Die Katechismen der Union.

Wir stellen sie mit den hessischen Katechismen zusammen. So wenig im Konsistorial-Bezirk Cassel der Name der Union laut werden darf, so wenig ist doch zu leugnen, dass die Reformierten Hessens eine deutliche lutherische Färbung haben, und dass die Lutheraner Hessens, wenn ihr Konfessionsstand nach ihrem Katechismus beurteilt wird, eines reformierten Einschlags sich kaum erwehren können. Gleichwohl darf man die Konfession von Hessen-Cassel nicht als die unierte bezeichnen; beide Konfessionen, die reformierte und die lutherische, haben einen lokalen hessischen Typus, der sich nirgends sonst als eben nur in Hessen findet. Wesentlich anders steht es mit den Kirchenkörpern, die aus einer Vereinigung reformierter und lutherischer Konfession entweder zu einer konfessionellen Mischform, oder zu einer dritten höheren Konfessionsform hervorgegangen sind. Von der Union reden

wir hier nicht im Sinne der Gemeinsamkeit des Kirchenregiments und der Sakramentsgemeinschaft unter strenger Wahrung des konfessionellen Charakters; die in diesem Sinne unionistischen Kirchenkörper werden sich ihre reformatorischen Katechismen nicht nehmen lassen. Eine schwierige Aufgabe in Herstellung eines guten auf reformatorischem Grunde erwachsenden Katechismus haben die Kirchenkörper konfessionell unionistischen Gepräges, wie Baden, Konsistorial-Bezirk Wiesbaden, zahlreiche Gustav-Adolf-Gemeinden. Man kann die hierhin gehörenden Katechismusschriften in zwei Gruppen sondern, in solche, die, ohne Rücksicht auf die reformatorischen symbolischen Katechismen zu nehmen, die Lehre entwickeln, und der Mangel an solcher Rücksichtnahme pflegt einen Mangel an historisch-kirchlichem Sinn zu bedeuten, — und in solche, welche die reformatorischen symbolischen Katechismen zu vereinigen streben. Der älteste Unionskatechismus, der von Hering 1780, hat nicht durch seinen Inhalt in 346 Fragen hervorragende Bedeutung — er ist rationalistischen Ursprungs —, wohl aber durch seine litterarische Fruchtbarkeit. Denn er liegt dem akroamatischen Dessauer Katechismus von 1836 (287 Paragraphen), dem 1829 erschienenen, aber erst 1836 eingeführten älteren Badischen Katechismus, dem Nassauischen Landeskatechismus von Bischof Wilhelmi 1830, selbst noch dem Katechismus für Rheinhessen 1875 zu grunde. Unabhängig von dieser Gruppe, aber wie sie die Anlehnung an die reformatorischen Katechismen und die kirchliche Ausprägung der Lehre vermeidend, ist der akroamatisch gehaltene Grundriss der christlichen Lehre von K. Schwarz in Gotha. Die andere Gruppe der Unionskatechismen, die dem christlichen Volk die Schätze der reformatorischen symbolischen Katechismen zu erhalten streben, hat ihre Hauptvertreter in dem streng biblisch gehaltenen, aber katechetische Meisterschaft nicht verratenden Katechismus der christlichen Lehre mit Beziehung auf die beiden symbolischen Katechismen der evangelischen Kirche von Snethlage und Leipoldt 1830 (244 Fragen). Denselben Weg der Verwertung der reformatorischen Überlieferung schlug in entschiedener und glücklicherer Weise der Katechismus für die evangelisch-protestantische Kirche Badens von K. Ullmann 1856 ein. Diesem schliesst sich der Rheinische Unionskatechismus von 1859 auch darin an, dass das Schema des Heidelberger Katechismus zu grunde gelegt wird, und die Hauptbestandteile des Kleinen Katechismus Luthers hineingewebt sind. Auf derselben Bahn bewegt sich der Evangelische Katechismus. Herausgegeben von der Bezirkssynode Wiesbaden 1892, während der Badische Katechismus von 1882 auf einem Kompromiss der s. g. liberalen und orthodoxen Theologie beruht und unter geringer Berücksichtigung der reformatorischen Katechismen eine neue Art der Union darstellt. Das Urteil dürfte nicht zu streng sein, dass ein guter Unionskatechismus, der

auch in methodischer Beziehung den Ansprüchen gerecht wird, bis dahin noch fehlt.

§ 223. Die anglikanischen Katechismen. Die Katechismen der kleineren evangelischen Religionsgemeinschaften.

1. Der Church Catechism der anglikanischen Kirche hat seinen Ursprung in der von Cranmer, Gardiner u. a. verfassten Institution of a Christian 1537, ein Werk, das noch manche römische Bestandteile enthält. Auf das Gebet des Herrn und das Apostolicum folgen die sieben Sakramente, die zehn Gebote, das Ave Maria, die Lehren von der Rechtfertigung und die vom Fegefeuer. Entschieden reformatorische Bahn schlug Cranmer 1548 ein in seinem Catechismus, that is to say a shorte Instruction into Christian Religion for the singulier commoditye and profyte of children and yong People, dessen Bestes den Katechismen Luthers entnommen war, wenn das Buch nicht, wie Andere meinen, nur eine Übersetzung des Katechismus von Justus Jonas ist.[1]) Im Jahre 1553 liess im Anschluss an Cranmer Joh. Poinet seinen Catechismus, brevis christianae disciplinae summam continens folgen; in der Lehre sich dem Calvinischen Typus anschliessend, hat er die Anordnung der lutherischen Katechismen, jedoch mit dem Unterschied, dass er das Gebet des Herrn ans Ende stellt, also auf die Sakramente folgen lässt. Aus diesen Vorarbeiten erwuchs der Church Catechism, den Alex Novel, Dechant zu St. Paul in London, als Auszug aus seinem grösseren Catechismus sive prima Institutio disciplinaque pietatis christianae latine explicata (1572) im Auftrage der Konvokation verfasste. Der Auszug, der in das Common prayer book übergegangen ist, hat den ursprünglichen Titel Catechismus parvus pueris primum qui ediscatur proponendus in scholis, weicht jedoch in der Anordnung von dem grösseren ab. Der grössere folgt der lutherischen Anordnung der Hauptstücke, während der kleinere im Anschluss an die Taufzusagen den Glauben als das erste Hauptstück setzt.

Ausser dem Church Catechism sind sie Presbyterianischen oder Puritanischen Katechismen zu nennen; sie erschienen, ein grösserer und ein kleinerer, im Anschluss an die Westminster-Konfession, die 1648 veröffentlicht wurde. Sie führen den Titel: Confessio fidei ... unacum Catechismo duplici, maiori minorique, und werden auch Westminster-Katechismus oder The assembly catechism genannt, weil sie ihre Entstehung der s. g. Westminster Assembly von 1643, aus Vertretern fast aller kirchlichen Richtungen zusammengesetzt, verdanken.[2]) Sie sind nicht nach Hauptstücken eingeteilt, sondern in

1) Vgl. J. Chr. Koecher a. a. O. 64 f.
2) Abdruck bei Niemeyer, Appendix 47 f.

fortlaufenden Fragen und Antworten durchgeführt; doch bildet sehr erkennbar das Apostolicum die Grundlage, das Gesetz wird hernach behandelt, und der Gebrauch der Gnadenmittel und des Gebetes ihm subordiniert.

2. Unter den Katechismen kleinerer evangelischer Religionsgemeinschaften seien folgende genannt.

a. Höchst eigentümlich ist der Katechismus der (Herrnhuter) Brüdergemeinde.[1]) Der Graf N. v. Zinzendorf hatte seinem kleinen in Frage und Antwort verfassten Katechismus: Lautere Milch der Lehre von Jesu Christo 1723 den grösseren folgen lassen: Gewisser Grund christlicher Lehre nach Anleitung des einfältigen Catechismi seel. Hrn. Dr. Luthers, herausgegeben von Scheffer (Vorrede von 1724), worin der in lauter Bibelsprüchen bestehenden Auslegung der Kleine Katechismus Luthers zu grunde gelegt war. Das eigentliche Lehrbuch der Brüdergemeinde ist dagegen das von Dav. Nitschmann oder von N. v. Zinzendorf selbst verfasste: Probe eines Lehrbüchelgens vor die sogenannten Brüder-Gemeinen, zu mehrerer Deutlichkeit und gründlichem Verstande unsrer heil. Wahrheit in diese Form gebracht 1740. Schon 1742 erschien eine Verbesserung: Die andere Probe; später erhielt das Büchlein den Titel: Hauptinhalt der Lehre Jesu zum Unterrichte der Jugend in den Evangelischen Brüdergemeinen, und unter diesem Titel hat es bis heute offizielles Ansehen. Eigentümlich ist, dass die alten drei Hauptstücke in diesem Lehrbuch ganz fehlen; die Brüdergemeinde, so sehr sie ihre eigenen Traditionen ehrt, steht wie überhaupt so auch in ihrem Katechismus der kirchlichen Tradition sehr unabhängig und frei gegenüber.

b. Das Lehrbuch der Socinianer ist der Rakauer Katechismus.[2]) Nach Vorarbeiten von Faustus Socinus und Petrus Statorius wurde er von Valentin Schmalz 1605 vollendet und in polnischer Sprache sammt einem in polnischer und in deutscher Sprache bearbeiteten Kinderkatechismus herausgegeben; dieser Ausgabe folgte 1608 eine deutsche und 1609 von Moskorzowski eine mit Zusätzen versehene lateinische Übersetzung unter dem Titel: Catechesis ecclesiarum, quae in Regno Poloniae ... affirmant, neminem alium praeter patrem Domini nostri Jesu Christi esse illum verum Deum Israelis etc. Nach dem dreifachen Amte Christi wird der sehr polemisch gehaltene Lehrstoff in zehn Sektionen abgehandelt. Die zehn Gebote werden nach mosaischer Fassung beim Munus propheticum besprochen, beim ersten Gebot die Lehre vom Gebet und das Unser Vater (in sechs Bitten).

1) G. v. Zezschwitz a. a. O. II 1² 319 f.

2) Vgl. A. Krauss, Lehrbuch der Prakt. Theol. 2 (1893), S. 154 f.

Auf die Lehre vom Gesetz folgt die Lehre vom Abendmahl und von der Taufe als den zwei von Christo gegebenen Cärimonieen oder Riten. Die durch den Rakauer Katechismus verdrängte Catechesis von 1574 hat als Anhang Oeconomia christiana seu pastoratus domesticus, die lutherische Ordnung der Hauptstücke. [1])

c. Der Katechismus der Arminianer ist 1640 von Uytenbogaert verfasst und in Gouda erschienen. Er schliesst sich in der Form an den Heidelberger Katechismus an, ebenso der in demselben Jahre unter Anschluss an jenen von Bartholomaeus Praevost verfasste kürzere Katechismus.

d. Die Mennoniten haben eine reiche katechetische Litteratur besonders in holländischer Sprache. Neben den Katechismen von Samuel Apostool und Samuel v. Deil (1677), Galenus (1677), Dooregeest und Hermann Schyn geniesst der 1740 in fünfter Auflage erschienene von Pieter Beets grosses Ansehen. Ein deutscher Katechismus erschien von J. P. Sprunck 1735. Als überwiegendes Schema gilt auch hier das dreifache Amt Christi.

e. Die Quäker gebrauchen den Katechismus von Robert Barclay 1673, der ähnlich dem Katechismus der Brüdergemeinde von der katechetischen Tradition der drei Hauptstücke sich völlig emanzipiert hat.

f. Die Swedenborgianer endlich benutzen als Katechismus den Unterricht in den himmlischen Lehren des neuen Jerusalems, der in englischer Sprache 1837 erschien und durch Immanuel Tafel 1856 in deutscher Übersetzung dargeboten wurde.

§ 224. Die katholischen Katechismen.

1. Die römisch-katholischen Katechismen. [2])

Was die römische Kirche an Katechismen, d. h. an Lehrbüchern zur Unterweisung der Jugend im Christentum, die dem Unterricht zu grunde gelegt und der Jugend zum Memorieren in die Hand gegeben werden, besitzt, hat sie der Reformation zu verdanken, vor allem den Katechismen Luthers. Und doch ist die katechetische Litteratur der römischen Kirche im 16. Jahrhundert verhältnismässig nur gering; nur 17 Nummern weiss Bahlmann an Katechismen, die in deutscher Sprache erschienen

1) G. v. Zezschwitz a. a. O. II 1² 317.

2) Litteratur: J. Chr. Koecher, Catechetische Geschichte der Päbstischen Kirche 1763. — Chr. Moufang, Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutscher Sprache 1881. — O. Braunsberger (S. J.), Entstehung und erste Entwickelung der Katechismen des sel. P. Canisius aus der Gesellschaft Jesu 1893. — P. Bahlmann, Deutschlands Katholische Katechismen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts 1894 (vgl. Fr. Schumacher, Katechetische Monatsschrift Münster 1895 Nr. 1).

sind, aufzuzählen, nur 11 Katechismen, die aus dem Lateinischen übersetzt den deutschen Christen dargeboten wurden, und die scharfsichtige Kritik seines Buches in der katechetischen Monatsschrift hat dem nichts hinzuzufügen vermocht.

Unter den 17 in deutscher Sprache verfassten Lehrbüchern ragt vor allen des Renegaten G. Witzel Catechismus Ecclesie. Lere und Handelunge des heiligen Christenthums, auss der warheyt Göttliches worts kurtz und lieblich beschrieben 1535 hervor Der Ruhm ist Witzel zu lassen, dass er, nach dem Vorgang auf evangelischer Seite in der Catechesis Puerorum von Otto Brunfels 1529 (§ 219 sub 6 g), innerhalb der römischen Kirche der erste war, der in seinem Katechismus einen Abriss der biblischen Geschichte aufnahm und mit der biblischen Geschichte den Religionsunterricht beginnen liess; *das habe ich am meisten umb dero willen gethan, die kein eigen Bibel aus armut erzeugen können*, sagt er im Vorwort. Er teilt sein Buch in drei Abschnitte. Im ersten Teil giebt er: *Alte Testament, kurz begriffen — die Weissagungen von Christo Jesu aus dem Gesetz und den Propheten — Neue Testament, kurz begriffen*, im zweiten Teil: *Symbolum — Vater unser — Dekalog — Englischer Gruss*; im dritten Teil: *Hl. Dreifaltigkeit — Von der Seligkeit durch Glaube und Werk — Von dem Vermögen eines Christen — Sakramente — Ceremonien — Standespflichten* (nach der Hl. Schrift). Diesem grösseren Katechismus liess Witzel 1560 folgen: Newer und kurtzer Catechismus, das ist Christliche und gewisse Unterrichtung des jungen Christen in katholischer Kirchen, jtzt zum ersten new aussgangen.[1]) Die biblische Geschichte findet hier keinen Raum, die Reminiszenzen an seine evangelische Periode haben bedenklich nachgelassen, die Controverse findet dagegen grössere Berücksichtigung. Der Inhalt gliedert sich in: Symbol, Vaterunser, Dekalog, freier Wille und Rechtfertigung, Todsünden, Gute Werke, Tradition und Cärimonieen, Verehrung der Heiligen (incl. Englischen Gruss), Sakramente. — Wie sehr unter Umständen die römische Kirche bereit war, von der evangelischen zu lernen, zeigt in eigentümlicher Weise der Catechismus von Joh. Dietenberger 1537: Evangelischer bericht und Christliche unterweisung der fürnemlichsten stück des waren heyligen Christlichen glaubens, allen Christgläubigen, besonder den eynfeltigen Layen sehr gut nütz und zu wissen von nöten, auffs aller kürtzest in schrifft verfasst. Der Inhalt ist: Symbolum, Dekalog, Vaterunser, Sakramente. Die ausführlichen Erklärungen sind, so weit es die römische Lehre zuliess, zum guten Teil einfach aus Luthers Grossem Katechismus abgeschrieben, natürlich ohne Angabe des Fundortes.

1) Abgedruckt bei Chr. Moufang a. a. O. 467—538.

Bei weitem grössere Verbreitung als diese ursprünglich deutschen Arbeiten fanden die katechetischen Schriften des P. Canisius, die lateinisch verfasst sehr bald ins Deutsche übertragen wurden. Es sind folgende: 1. ein grosser Katechismus: Summa Doctrinae Christianae, gewöhnlich Catechismus Ferdinandi genannt, 1555 mit Einführungsdekret vom Jahre 1554 in Wien erschienen. In 211 Fragen und Antworten wird der Stoff abgehandelt. In deutscher Übersetzung erschien das Buch seit 1556; von anderen Jesuiten (Bucaeus, Joh. Hase) wurde es zu umfangreichen Lehrbüchern erweitert. 2. ein kleinster Katechismus: Summa Doctrinae Christianae ... ad captum rudiorum accommodata, in 59 Fragen und Antworten 1556 zu Ingolstadt als Anhang zu des Jesuiten Codret lateinischer Kindergrammatik erschienen. In deutscher Übersetzung seit 1558. 3. ein kleiner Katechismus: Parvus Catechismus Catholicorum (später unter dem Titel: Institutiones Christianae Pietatis) in 122 Fragen und Antworten 1558 oder 1559 zu Köln herausgegeben, deutsch seit 1563, in mehr als 400 Auflagen verbreitet. Alle drei Katechismen des Canisius sind nach dem Augustinischen Schema *quid credendum*, *quid sperandum*, *quid amandum*,[1]) das auch bei den Waldensern und den Böhmischen Brüdern wiederkehrt und in der orientalischen katechetischen Litteratur fast allgemein rezipiert ist: Glaube, Hoffnung, Liebe, geordnet. Unter Glaube wird das Apostolicum behandelt, unter Hoffnung das Vaterunser und Ave Maria, untere Liebe der Dekalog und die fünf Gebote der Kirche; es schliesst sich an die Lehre, von den Sakramenten und die Lehre *von der Gerechtigkeit*, welche die Stücke von den Arten der Sünde, den Werken der Barmherzigkeit, den Haupttugenden, den Gaben des Geistes, den Seligpreisungen und den Consilia evangelica umfasst.

Das offizielle Lehrbuch der römischen Kirche ist der Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad Parochos, gewöhnlich Catechismus Romanus genannt, von Pius V. i. J. 1566 herausgegeben. Wie der Titel sagt, ist die Schrift kein Unterrichtsbuch für die Hand des Volkes oder der Jugend bestimmt, sondern lediglich für die Hand des Pfarrers; sie existiert daher offiziell nur in lateinischer Sprache, so viele Übersetzungen und Bearbeitungen sie auch in deutscher Sprache erfahren hat. Der Cat. Rom. gliedert sich in vier Abschnitte. Die Pars prima behandelt nach einem Prooemium von 13 Quaestiones die Fides et Symbolum fidei in 13 Kapiteln. Das Taufsymbol der römischen Kirche, das Symbolum Apostolicum, nicht das Messsymbol, das Nicaeno-Constantinopolitanum, wird zu grunde gelegt. Cap. 1 handelt im allgemeinen De fide et Symbolo fidei, Cap. 2 De primo Symboli articulo: Credo in Patrem omnipotentem, creatorem coeli et terrae, Cap. 3 De secundo

1) Vgl. G. v. Zezschwitz a. a. O. II 1² 46.

art.: Et in Jesum Christum, filium eius unicum, Dominum nostrum, Cap. 4 De tertio art.: Qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine, Cap. 5 De quarto art.: Passus sub Pontio Pilato, crucifixus, mortuus et sepultus, Cap. 6 De quinto art.: Descendit ad inferos, tertia die resurrexit e mortuis, Cap. 7 De sexto art.: Ascendit ad coelos, sedet ad dexteram Dei, Patris omnipotentis, Cap. 8 De octavo art.: Inde venturus est iudicare vivos et mortuos, Cap. 9 De octavo art.: Credo in Spiritum Sanctum, Cap. 10 De nono art.: Credo sanctam Ecclesiam Catholicam, Cap. 11 De decimo art.: Remissionem peccatorum, Cap. 12 De undecimo art.: Carnis resurrectionem, Cap. 13 De duodecimo art.: Vitam aeternam. Die Pars secunda handelt in 8 Kapiteln De sacramentis, nämlich Cap. 1 De sacramentis in genere, Cap. 2 De Baptismi sacr., Cap. 3 De sacr. Confirmationis, Cap. 4 De sacr. Eucharistiae, Cap. 5 De Poenitentiae sacr., Cap. 6 De sacr. Extremae unctionis, Cap. 7 De sacr. Ordinis, Cap. 8 De sacr. Matrimonii. Die Pars tertia handelt in 10 Kapiteln De Dei praeceptis in Decalogo contentis; das dritte und vierte Gebot entspricht dem Text in Ex 20; den s. g. Schluss der Gebote kennt der Cat. Rom. nicht. Die Pars quarta handelt in 17 Kapiteln De oratione; die ersten 8 Kapitel verbreiten sich De necessitate, utilitate, partibus et gradibus orationis, De iis quae petenda sunt, Pro quibus orandum sit, Quis orandus sit, De praeparatione adhibenda, Quae ratio in orando requiratur. In der namentlich für Missionsgebiete sehr ausgebreiteten Katechismuslitteratur der römischen Kirche wird meistens der Cat. Rom., aber auch des P. Canisius Kleiner Katechismus zu grunde gelegt. —

§ 225. Fortsetzung. Die orientalisch-katholischen Katechismen.

Verhältnismässig spät hat sich in der orientalischen Kirche eine katechetische Litteratur gebildet. Die erste ausgebildete Form des Katechismus ist die Confessio orthodoxa (ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς ἀνατολικῆς) des Petrus Mogilas, Metropoliten in Kiew, vom Jahre 1640, auf der Synode von Jerusalem 1672 und von Peter d. Gr. 1721 sanktioniert.[1]) Es liegt das alte Schema von Glaube, Hoffnung, Liebe zu grunde. Im ersten Teil, der vom Glauben handelt, wird das in 12 Artikel zerlegte Symb. Nic. Const. erklärt. Beim Artikel vom Hl. Geist werden die sieben Gaben und die neun Früchte des Geistes, die neun Gebote der Kirche, die sieben Sakramente und die vier letzten Dinge besprochen. Im zweiten Teil, von der Hoffnung, haben das Vaterunser mit Doxologie und die neun Seligkeiten ihre Stelle. Im dritten Teil, von der Liebe, stehen die drei Haupttugenden: Glaube,

1) Vgl. G. v. Zezschwitz a. a. O. II 1² 289 f. — A. Krauss a. a. O. 2 152 f.

Hoffnung, Liebe voran; aus diesen werden drei andere Tugenden: Gebet, Fasten, Almosen abgeleitet, worauf die Sünde, die Todsünden und lässlichen Sünden, die sieben wurzelhaften Todsünden, die Sünden wider den Hl. Geist, die rufenden Sünden und zuletzt das Doppelgebot der Liebe und der Dekalog der Betrachtung unterzogen werden. Das Ganze bietet eine ungeordnete Sammlung traditionellen Materials.

Später gewann Die rechtgläubige Lehre oder kurzgefasste christliche Gottesgelahrtheit des Jeromach Platon, späteren Metropoliten von Moskau, grossen Einfluss. Dieser Katechismus wurde für den Grossfürsten, nachmaligen Kaiser Paul, abgefasst; er erschien deutsch zu Riga 1770, lateinisch zu Moskau 1774. Obgleich die Grundlage desselben die Confessio orthodoxa ist, wird doch das dort herrschende Schema verlassen. Der erste Teil handelt von der natürlichen Religion, der zweite vom Glauben, der dritte vom Gesetz und Vaterunser.

In dem gegenwärtig in Russland offiziellen Lehrbuch: Ausführlicher christlicher Katechismus der orthodox-katholischen orientalischen Kirche . . . herausgegeben auf Allerhöchsten Befehl Seiner Kaiserlichen Majestät (aus dem Russischen ins Deutsche übersetzt nach der Ausgabe von 1839), wird das alte Schema: Glaube, Hoffnung, Liebe wieder aufgenommen. Die Lehre vom Glauben an Gott und an die Geheimnisse, die er offenbart, enthält der erste Teil. Es ist eine Erklärung der Symb. Nic. Const.; im 10. Artikel: *Von der Taufe* wird von den Sakramenten geredet (Taufe, Myrrhensalbung [1]) [Confirmation], Hl. Abendmahl, Busse, Priesterweihe, Ehe, letzte Ölung). Der zweite Teil giebt die Lehre von der Hoffnung auf Gott und von den Mitteln, sich in ihr zu befestigen (Gebet des Herrn und Mt 5 3-12), während der dritte Teil von der Liebe zu Gott und zu allem, was er zu lieben befiehlt, redet (Dekalog nach Ex. 20, jedoch das 10. Gebot nach Deut. 5). Der Wert dieses Katechismus ist dem Leser unwidersprechlich; G. v. Zezschwitz sagt nicht zu viel, dass er zu den edelsten katechetischen Erscheinungen aller Zeiten gehöre.

---

1) Die Salbung mit dem Myron (*Σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου*) schliesst sich unmittelbar an die Taufe an, so dass ohne Unterbrechung die Feier der Taufe in die der Salbung übergeht und beide ein und dieselbe Handlung bilden (F. Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde 1 [1892], S. 408). Die Salbung wird an allen Teilen des Kopfes, an der Brust, an Händen und Füssen vorgenommen. Sie wird in der ganzen orientalischen Kirche als identisch mit der römischen Firmung gesetzt. Jeder Priester darf die Salbung spenden, aber nur der Bischof, in der griechischen Kirche nur der ökumenische Patriarch, darf das *Μῦρον* herstellen.

3. Kapitel.

Die Hl. Schrift und der Katechismus.[1]

§ 226. Der Ausgangspunkt. Begriff des Glaubens.

Von dem katechetischen Stoff, wie er in der Hl. Schrift und in dem Katechismus gegeben ist, haben die beiden ersten Kapitel gehandelt. Jetzt handelt es sich um die Frage des Verhältnisses der Hl. Schrift zu dem Katechismus im katechetischen Unterricht. In den letzten zwei Jahrzehnten hat diese Frage die deutschen Pädagogen auf das tiefste bewegt und die Einsicht in die Notwendigkeit einer Reform des Katechismus-Gebrauches im (Schul- und) Konfirmanden-Unterricht angebahnt. Man könnte der Meinung sein, dass diese Frage als Methodenfrage in den vierten Abschnitt gehöre, der die Form der Katechese behandelt. Allein die Verhältnisbestimmung von Hl. Schrift und Katechismus greift so tief ein in die Lehre vom Stoff des Unterrichts, wie sich zeigen wird, dass es einer ausführlichen Rechtfertigung, sie an dieser Stelle zu behandeln, nicht bedarf.

Wir treten an die Behandlung der Frage heran durch die Erinnerung an das Ziel des obligatorischen kirchlichen Unterrichts. Niemand wird dies Ziel in dem mechanischen Auswendiglernen des Katechismus, niemand auch in dem formalen Verständnis desselben, wie es durch wörtliche Erklärung der Lehrsätze gewonnen wird, finden. Das Ziel kann nur darin gefunden werden, dass den Katechumenen die von Menschen darreichbaren Bedingungen zum Glauben an Jesus Christus, wodurch wir selig werden, dargeboten werden. Darin dürfte kein Widerspruch zu besorgen sein. Auch in dem Verständnis, was Glaube sei, wird, so sehr die theologischen Meinungen auseinander gehen, dem evangelischen Christen die Wahl zwischen dem römischen und dem evangelischen Verständnis nicht schwer fallen. Die römische Definition steht Cat. Rom, I, 1 und lautet: *Haec cognitio (Dei) nihil aliud est, nisi fides, cuius virtus efficit, ut id ratum habeamus, quod a Deo traditum esse sanctissimae matris ecclesiae auctoritas comprobarit.* Die evangelische Definition steht Augustana 4, Apologie 2 § 48 und lautet: *illa fides, quae iustificat, non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni Dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et iustificatio. Et ne quis suspicetur tantum notitiam esse, addemus amplius: est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustifi-*

1) Litteratur: G. v. Zezschwitz a. a. O II 1[2] passim, besonders S. 272 f. — K. Knoke, Über Katechismusunterricht 1886. — J. Gottschick, Luther als Katechet 1883. — Derselbe, Die katechetische Behandlung des ersten Gebotes (Halte was du hast 1889, S. 255 f.). — G. v. Rohden, Ein Wort zur Katechismusfrage 1889 und die dort angeführte Litteratur. — Derselbe, Über christocentrische Behandlung des luther. Katechismus 1891. — W. Bornemann, Unterricht im Christentum[3] 1893. — B. Dörries, Der Glaube[2] 1895. — E. Chr. Achelis, Der gegenwärtige Stand der Katechetik (Ztschr. für Theol. und Kirche 1894, S. 437 f.)

cationis.[1]) Da die *Promissio Dei propter Christum* gegeben und in Christus beschlossen ist, so werden die Bedingungen des Glaubens den Katechumenen dadurch dargereicht werden, dass Christus ihnen vor Augen gestellt wird, wie er ist, dass in Christus die Offenbarung Gottes, der ewige Reichtum der Gnade und Wahrheit, ihnen enthüllt wird. Die einzige Urkunde über Jesus Christus besitzen wir aber in der Hl. Schrift, folglich wird die Hl. Schrift die vornehmste, ja die einzige Erkenntnisquelle Jesu Christi sein und als solche in dem katechetischen Unterricht verwertet werden. Die Person Christi ist eine geschichtliche Erscheinung; in seinem Wandel, seinem Thun, seinem Wort hat er sich geoffenbart. Die Aufgabe wird sein, den Katechumenen Christus so zu zeigen, ihn so anschauen zu lehren, dass in ihm der Erlöser, in welchem die Promissio Dei gefasst und verbürgt ist, erkannt werden kann. Alles, was an Lehre die evangelische Kirche ihren werdenden Gliedern übermittelt, hat nur dann einen heilsmässigen Wert und eine geistige Beglaubigung, wenn es mit der Person Christi in Verbindung gebracht, als eine aus dem Heilandswesen, dem Christustum Christi mit Notwendigkeit sich ergebende Wahrheit erkannt wird. Der Katechismustext kann und darf nichts Anderes sein, als die menschliche, annähernd richtige Formel, in welcher das, was von Christo und aus Christo geschaut und gefunden ist, auf einen entsprechenden Ausdruck gebracht ist. Somit steht der Katechismus und sein Text nicht als feste zu beweisende Wahrheit an der Spitze der jedesmaligen Unterweisung, sondern am Schluss derselben; der Inhalt muss zuvor lebendig geschaut sein, bevor das zusammenfassende Lehrwort verstanden werden kann; oder m. a. W.: den Katechumenen ist es durch den Lehrgang einzuprägen: die Sache ist wahr, und weil sie wahr ist, steht sie im Katechismus; dagegen nicht: der Katechismus sagt die Wahrheit, und weil es im Katechismus steht, ist die Sache wahr.

§ 227. Die genetische Methode Jesu und der Apostel.

Die beste Veranschaulichung des evangelischen Glaubensunterrichtes giebt Jesus selbst und seine Apostel. Wie hat der Herr den Glauben an seine Person erzeugt? Nicht durch eine Lehre von dem, was er sei, sondern durch thatsächliche Beweisung dessen, was er ist und wer er ist. *Ἐποίησεν δώδεκα, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ* (Mc 3$_{14}$). Er hat ihnen keinen Unterricht gegeben über die Geheimnisse der Trinität, über sein vorzeitliches Sein, über sein Verhältnis zu der Alttestamentlichen Prophetie; er hat ihnen vielmehr vorgelebt, was er war, er hat sie zu Zeugen seines Thuns, seiner Gesinnung, seines Heilswerkes gemacht, und die Formel für das, was er war, hat er in ihren Seelen durch das Anschauen seiner Offenbarung entstehen lassen in freier Weise. Als er die Zeit der Reife der Erkenntnis gekommen glaubte, fragte

1) Müller 39. 95.

Jesus die Jünger, wer nach der Ansicht des Volkes er sei; sie berichten ihm die Meinungen; er wendet sich an sie selbst: *Wer glaubet denn ihr, dass ich sei?* und es wird das Bekenntnis des Petrus geboren: *Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.* Weil dies Bekenntnis nicht eine memorierte Formel war, sondern eine lebendige Geburt, von Gott durch das Anschauen der Offenbarung Christi erzeugt, darum die, freudigste Überraschung Jesu bekundende, Antwort des Herrn: *Selig bist du* Simon Barjona, *denn Fleisch und Blut hat dir dies nicht geoffenbart, sondern mein Vater im Himmel* (Mt 16 13-17). In seiner Unterweisung verfolgte Jesus die genetische Methode, und diese genetische Methode ist die einzige, welche dem Wesen der Offenbarung Gottes, die eine geschichtliche und nur eine geschichtliche ist, entspricht. Nicht anders verfuhren die Apostel, als sie der Welt den Namen ihres Retters Jesus verkündeten. Die Reden in der Apostelgeschichte geben eine Andeutung davon, und Paulus gründet die Verschuldung der Galater über ihre Verzauberung darauf, dass ihnen *κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστὸς προεγράφη ἐσταυρωμένος* (Gal. 3 1), wie er den Korinthiern gegenüber es bezeugt, dass er in ihrer Mitte nichts Anderes zu wissen geurteilt habe, *εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον* (I. Kor. 2 2). Zu den Zeugnissen des Paulus tritt das des Johannes in seiner ersten Epistel hinzu: er kann sich nicht genug thun in der Berufung darauf, dass er nur das seinen Lesern verkünde, *ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν,* — überall der Hinweis darauf, dass die Person Jesu Christi in seiner geschichtlichen Offenbarung der Gegenstand apostolischer Predigt und Unterweisung gewesen ist, und nur auf grund seiner geschichtlichen Offenbarung können sie den erhöhten und verherrlichten Herrn verkünden und ihn als Inhalt des Glaubens preisen. Noch ein Beleg besonders sprechender Art sei erwähnt. Es sind die Samariter Joh 4 42. Das samaritische Weib, mit dem Jesus geredet, hatte den Leuten in der Stadt die Kunde gebracht, dass sie einen Mann gefunden, welcher der Christus sei. Die Leute kamen zu Jesus, und Jesus bleibt auf ihre Bitten zwei Tage bei ihnen. Als sie ihn selbst gesehen und gehört und den Eindruck seiner Person empfangen haben, da bezeugen sie dem Weibe: *οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν· αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.* Wiederum die genetische Methode, das Anschauen des Herrn selbst, wie er sich geoffenbart hat, erzeugt den Glauben, und die Gläubiggewordenen sprechen es aus, auf welche Weise sie zur Glaubensgewissheit gekommen sind.

§ 228. Anwendbarkeit der genetischen Methode auf die Katechismen. Vergleichung der Hauptstücke. 1. Der Dekalog.

Es bedarf keiner Rechtfertigung, dass in der Erörterung der Anwendbarkeit der genetischen Methode auf die Katechismen die der

römischen und der orientalischen Kirche ausser Betracht bleiben. Aber auch die evangelischen Katechismen können nicht in ihrer Fülle, nicht einmal in allen ihren Typen, Berücksichtigung finden. Wir beschränken uns auf den Heidelberger Katechismus einerseits, den Kleinen Katechismus Luthers anderseits. Die Rechtfertigung dieser Beschränkung ist in dem für die betreffende Konfessionskirche ausschliesslichen symbolischen Charakter dieser beiden Lehrbücher zu suchen, und demzufolge darin, dass jedes einen besonderen Typus repräsentiert, der mehr oder weniger rein oder vermischt in der Hauptmasse aller evangelischen Katechismen hervortritt.

Charakteristische Merkmale treten uns bereits entgegen, wenn wir den Text und die Einteilung des Textes der Hauptstücke in Vergleich ziehen, und schon diese Merkmale bezeichnen ein sehr verschiedenes Mass der Anwendbarkeit der genetischen Methode zu gunsten des Kleinen Katechismus Luthers. Beide Katechismen haben den Text der drei traditionellen Hauptstücke: Dekalog, Apostolicum, Gebet des Herrn, ebenfalls den Text der Einsetzungsworte der Taufe und des Hl. Abendmahls, obgleich in verschiedener Reihenfolge, worüber später wird geredet werden. Wir ziehen nur die Texte der drei traditionellen Hauptstücke in Betracht, da die Verschiedenheit in den Einsetzungsworten der Taufe und des Hl. Abendmahls unwesentlich ist.

1. Der Dekalog.[1])

Beide Katechismen stimmen darin überein, dass sie zehn Gebote zählen, und sich — sagen wir: im allgemeinen — an den Text von Ex 20 anschliessen. Dadurch wird ausgeschlossen die allerdings biblisch korrekte Anschauung, die nicht von zehn Geboten, sondern von zehn Worten oder Aussprüchen redet, indem die s. g. Einleitung: *Ich bin der Herr dein Gott, der dich* u. s. w. als erstes Wort, Ex 20 3-6 als zweites, Ex 20 17 als zehntes Wort genommen werden. Schon dem Origenes war diese Zählung bekannt; sie ist bei den Juden gebräuchlich;[2]) unter den Reformatoren teilt Petrus Martyr Vermigli diese Ansicht.[3]) Ausgeschlossen ist auch die Meinung des Hesychius von Jerusalem (wahrscheinlich um 430), der das Sabbathgebot, weil es ein Cärimonialgebot sei, streicht, Ex 20 3-6 als ein, Ex 20 17 als zwei Gebote nimmt, und die Einleitungsworte als Gebot des Glaubens fasst.[4]) Es lässt sich jedoch nicht verkennen, dass in

1) Vgl J. Geffcken, Über die verschiedene Einteilung des Decalogus 1838.

2) Vgl. G. J. Vossius, Opera (Amsterdam 1701) 6 451.

3) Petrus Martyr Vermigius , Loci communes Classis II cap. 2 9 (ed. Heidelberg 1622, pag. 141 b).

4) G. J. Vossius l. c. — Als Kuriosität sei erwähnt, dass in dem 1596 in aedibus Papae Romani cum licentia Superiorum erschienenen Officium B. Virginis

der Fassung des Sabbathgebotes bei Luther, in der Erklärung desselben im Kleinen Katechismus und im Heidelberger, das Sabbathgebot als solches für ein Cärimonialgebot, daher für die Christen unverbindlich, angesehen wird. Ausgeschlossen ist auch die Reihenfolge der Gebote Ex 20 13-15, wie wir sie in Mc 10 19 Lc 18 20; Rm 13 9 finden: *Du sollst nicht ehebrechen, nicht töten, nicht stehlen.* Es ist die Reihenfolge in dem Text der LXX, dem Lucian, der Begründer der Antiochenischen Exegetenschule († 312 als Märtyrer), in Dt 5 17 folgt.[1]) Insofern ist diese Reihenfolge nicht ohne Bedeutung, als sie es verbietet, in der gewöhnlichen Reihenfolge jener Gebote eine besondere Absicht und einen tieferen Sinn zu vermuten. Endlich ist auch die Ersetzung von Ex 20 17: *Lass dich nicht gelüsten deines Nächsten Hauses. Lass dich nicht gelüsten deines Nächsten Weibes* u. s. w. durch Dt 5 18: *Lass dich nicht gelüsten deines Nächsten Weibes. Lass dich nicht gelüsten deines Nächsten Hauses* u. s. w. ausgeschlossen, wie sie sich in manchen römisch-katholischen, auch in orientalischen Katechismen findet,[2]) aber auch in dem Kleinen Katechismus von J. Brenz angewendet wird. Seit Augustin[3]) ist diese Ersetzung nachweisbar; Pt. Lombardus, Thomas v. Aquin, Duns Scotus entscheiden sich für sie.

Die Übereinstimmung der Texte des Dekalogs in dem Kleinen Katechismus Luthers und dem Heidelberger, oder allgemein geredet: in den lutherischen und reformierten Katechismen, die sich auch in der gemeinsamen Zurückführung des Dekalogs auf das Doppelgebot der Liebe (Luther im Gr. Kat.) zeigt, wird jedoch sehr überwogen durch die weitgehende Verschiedenheit des Dekalogs in Text und Einteilung bei den reformierten Katechismen einerseits, den lutherischen anderseits.

Der reformierte Text des Dekalogs ist wörtlich der von Ex 20 2-17; die Einteilung des Textes in zehn Gebote ist diese, dass Ex 20 3 das erste, Ex 20 4-6 das zweite, Ex 20 17 das zehnte Gebot bildet. Es ist dieselbe Einteilung, die sich bereits bei Philo und Josephus findet, die in der orientalischen Kirche vom Anfang an, besonders durch Origenes und Gregor Naz., aber auch in der occidentalischen Kirche durch Ambrosius, Sulpicius Severus, Hieronymus rezipiert worden ist und noch heute eine Eigentümlichkeit der orientalischen Kirche bildet.[4]) Dass diese Einteilung inbetreff Ex 20 17 das Richtige hat, wird später

---

nuper reformatum et iussu Pii V Pontificis Maximi editum das Gebot Du sollst nicht ehebrechen ausgelassen ist.

1) P. de Lagarde, Librorum Veteris Testamenti Canonicorum Pars prior 1883, p. 172.

2) Vgl. Chr. Moufang a. a. O. XVII. 265. 340. 392. — Vgl. den Russischen Katechismus 1839 (§ 225).

3) Nachweise bei J. Geffcken a. a. O. 22 f.

4) Belege bei J. Geffcken a. a. O. 18 f.

dargelegt werden. In Frage steht, ob Ex 20 4-6 als zweites Gebot von dem ersten Ex 20 3 getrennt werden darf, da es sich offenbar nur als antipaganische Ausführung des ersten giebt; die reformierte Polemik gegen die Bilder in dem Kirchengebäude, die sie mit Ex 20 4-6 begründet, ist wohl nur als praktische Anwendung, nicht als Erklärung, zu beurteilen. Aber auch die Schwierigkeit ergiebt sich aus der Verwendung von Ex 20 als Schema christlicher Sittengebote, dass die reformierten Katechismen mit der Verheissung Ex 20 12 nichts anzufangen wissen, und dass das Sabbathgebot als solches von ihnen als aufgehoben angesehen wird; in der Liebe zu Gottes Wort und zu der Versammlung der Gemeinde Gottes, sowie in dem Ruhen von bösen Werken während aller Tage meines Lebens, damit ich den ewigen Sabbath in diesem Leben anfange, wird die Erfüllung des Cärimonialgebotes gesehen. Der Grundgedanke der reformierten Katechismen ist der: die zehn Gebote in Ex 20 sind das von Gott gegebene Sittengesetz, deshalb ewig gültig auch für die Christenheit. Aber die Form ist zeitgeschichtlich; daher ist aus der Form der ewige Kern, die bleibenden Gottesgedanken, zu lösen. Theologisch gewiss zu rechtfertigen, aber katechetisch kaum brauchbar.

Die lutherische Einteilung der zehn Gebote ist die der römisch-katholischen Kirche; von Augustin an, der Wert darauf legt, dass die erste Tafel, welche die Gebote in unserem Verhalten zu Gott umfasst, der Trinität entsprechend eine Dreizahl bildet, ist die Einteilung bald ein Gemeingut der abendländischen Kirche geworden,[1]) jedoch mit freier Bewegung in Hinsicht auf die Ersetzung von Ex 20 17 durch Dt 5 18, bis der Text durch den Cat. Rom. fixiert wurde. In betreff des Textes des lutherischen Dekalogs haben wir uns an den Kleinen Katechismus Luthers selbst zu halten; die lutherische katechetische Tradition hat so viele willkürliche Änderungen vorgenommen, dass sie kaum registrierbar sind. Der Anschluss Luthers selbst an Ex 20 ist ausserordentlich frei; wir geben den Text nach den von Luther veranstalteten Ausgaben. Das erste Gebot lautet: *Du sollst nicht andere Götter haben;*[2])

1) Belege bei J. Geffcken a. a. O. 21 f. Die bemerkenswerteste Stelle bei Augustin ist Sermo 350 De diversis: Ad duo praecepta, id est ad dilectionem Dei et proximi, pertinet decalogus. Ad primum praeceptum tres chordae pertinent, quia Deus trinitas. Ad alterum vero praeceptum, id est ad dilectionem proximi, septem chordae, quomodo vivatur inter homines. Nam ipse numerus septenarius, tanquam septem chordarum, incipit ab honore parentum (Migne P. L. 39 1533). In seinen Quaestiones in Exodum 71 fügt er als Gründe für seine Einteilung hinzu: die nahe Verwandtschaft des Bilderverbotes mit dem ersten Gebot, und die zweimalige Setzung von concupisces (lass dich nicht gelüsten) in Ex 20 17 (Migne P. L. 34 620 f.).

2) Vgl. G. Kawerau in: Luthers Werke für das christliche Haus (Braunschweig) 3 [1890], S. 87 f. — Die Worte: „Ich bin der Herr, dein Gott“ rechnet Luther nicht zu den Geboten; sie stehen in keiner Ausgabe seiner Hand. Bugenhagen dagegen hat die Worte: Ego sum Dominus, deus tuus in die Braunschweiger K.O. 1528 (herausgegeben von Hänselmann 1885, S. 144) und in die

das zweite: *Du sollst den Namen deines Gottes nicht unnützlich führen;*[1]) das dritte: *Du sollst den Feiertag heiligen*; das vierte: *Du sollst deinen Vater und deine Mutter ehren;*[2]) das neunte: *Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus;* das zehnte: *Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh oder was sein ist.* Als Antwort auf die Frage: *Was sagt nun Gott von diesen Geboten allen?* wird am Schluss der Gebote hinzugefügt: *Ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifriger Gott, der über die, so mich hassen, die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Aber denen, so mich lieben und meine Gebote halten, thue ich wohl in tausend Glied.* Ex 20 5. 6.

Luther ist nicht der Erste, der eine derartige durchgreifende Veränderung an dem Text von Ex 20 vorgenommen hat. In den Beichtbüchern des späteren Mittelalters[3]) finden wir eine im einzelnen sehr verschiedene, aber in der Unbefangenheit, den Text willkürlich zu gestalten, sehr einheitliche Praxis; übereinstimmend sind sie, so weit wir sehen, darin, dass das Bilderverbot keine Stätte findet, und dass das Sabbathgebot in das Heiligen des Feiertags umgesetzt wird. Ob Luther sich einer vorliegenden bestimmten Form wörtlich angeschlossen habe, muss dahingestellt bleiben; das, worauf es ankommt, ist die Überzeugung Luthers, dass das Gesetz Moses für die Christen überhaupt unverbindlich sei. Er hebt es wieder und immer wieder hervor, dass kein Unterschied zu machen sei *de iudicialibus, caeremonialibus, moralibus*, kein Pünktlein im ganzen Mose gehe uns an. Mose gelte nur bis Christus, durch Christus sei er aufgehoben; nicht weil Mose es gesagt, sei irgend ein Gebot für uns verbindlich, sondern weil und insofern es mit dem natürlichen Sittengesetz und mit den Geboten Christi übereinstimme.[4]) Es war daher gar nicht die Absicht Luthers, das mosaische Gesetz den Christenkindern darzubieten, oder gar, sie durch die Schrecken des Gesetzes zu Christus zu führen, sondern seine Absicht war, das christliche Sittengesetz der Jugend vorzulegen und einzuprägen; dass er an die zehn Gebote anknüpfte, geschah lediglich aus pädagogischen und didaktischen, nicht weniger aus traditionellen Gründen.

Hamburger K.O. 1529 (herausgegeben von K. Bertheau 1885, S. 117) aufgenommen. Später drang der Zusatz auch in die Ausgaben des Kl. Katechismus ein.

1) In den Ausgaben 1537 und 1539 vertauscht Luther „unnützlich führen" mit „missbrauchen".

2) Die Worte: „auf dass dir's wohlgehe und lange lebest auf Erden" (nicht: „und du lange") hat Luther erst 1542 aufgenommen.

3) Vgl. J. Geffcken, Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts (1855), Beilage 29 f. 47 f. 82 f. 97 f.

4) Luther, Auslegung von I. Kor 7 (1523) 51 51. — Wider die himmlischen Propheten (1524. 1525) 29 150 f. 155. — Auslegung des Propheten Jona (1526) 41 336. — Schrift an Herzog Johann Friedrich von Sachsen von den Klostergelübden (1526) 29 323. — Predigten über das I. Buch Mose (1527) 33 9 f. — Auslegung der zehn Gebote (1528) 36 2. 33. 38. 40. 56. — Wider die Sabbather. An einen guten Freund (1538) 31 430 f. 439 f. 445 f. u. s. w. u. s. w.

Dass Luther die Teilung von Ex 20 17 in zwei Gebote vornimmt, ist durch traditionelle Rücksichten gefordert, es würden ja sonst nicht zehn Gebote herausgekommen sein. Einen spezifischen Unterschied beider Gebote kennt er nicht. In seinem Grossen Katechismus [1]) behandelt er beide Gebote zusammen (ebenso auch der Cat. Rom). Später hat man in der lutherischen Kirche sich auf verschiedene Weise bemüht, einen Unterschied herauszufinden. Worin sollte er liegen? Es ist ja wohl zu beachten, dass die Reihenfolge in Ex 20: Haus, Weib, Gesinde u. s. w. in Dt 5 in Weib, Haus, Gesinde u. s. w. geändert wird, dass durch dasselbe Gebot לֹא־תַחְמֹד in Ex 20 dieselbe Gesinnung gegen des Nächsten Haus, Weib, Gesinde u. s. w. verboten wird, und dass nicht Ex 20, sondern Dt 5 durch die beiden Verben לֹא־תַחְמֹד und לֹא־תִתְאַוֶּה eine verschiedene Gesinnung dem Weibe des Nächsten gegenüber einerseits, seiner übrigen Habe gegenüber anderseits untersagt wird. Aber auch dieser Unterschied, worauf kommt er hinaus, wenn man ihn unberechtigter Weise premieren will? Auf die unhaltbare Annahme, dass dem Weibe des Nächsten gegenüber die Misgunst (es begehren, nur damit es dem Nächsten genommen werde), dem übrigen Gut des Nächsten gegenüber der Neid (für sich begehren, Hithpael) verboten wird.[2])

So ist denn allerdings das Ergebnis, dass Luther genau genommen nur neun Gebote hat, dass er Alttestamentliches Gesetz in seinen Katechismen nicht vorträgt, und dass der Dekalog der lutherischen Katechismen ein anderer ist, als der der reformierten, wie der der römischen Kirche ein anderer als der der orientalischen. Für die, welche von den unevangelischen Kirchen ihre kirchlichen Anschauungen gelernt haben, eine deprimierende Thatsache, für Andere, die von Jesu und seinen Aposteln die Freiheit des Evangeliums gelernt, ein neuer Hinweis darauf, dass das Evangelium selbst Alles ist, dass deshalb die Differenz zwischen dem lutherischen und dem reformierten Dekalog so wenig Störung geben darf, wie die Differenz zwischen Ex 20 und Dt 5, zwischen diesen beiden Relationen und Mc 10 19, Lc 18 20 Rm 13 9. Um deswillen liegt auch kein Grund vor, den Wunsch zu hegen, die traditionelle Anknüpfung des christlichen Sittengesetzes an den Dekalog, zumal in Luthers Fassung, für die katechetische Unterweisung aufzugeben.

§ 229. Fortsetzung. 2. Das Symbolum Apostolicum. 3. Das Gebet des Herrn.

2. Das Symbolum Apostolicum.

Auch die deutsche Übersetzung des Apostolicums ist in dem Kleinen Lutherischen und im Heidelberger Katechismus verschieden. Wir legen den Text des Heidelberger zu grunde, indem wir die Abweichungen davon in Luthers Katechismus in Klammern setzen.

1) Müller 440 f.

2) Die ältere Litteratur über Einteilung des Dekalogs bei J. Geffcken a. a. O.

Ich glaub in Gott Vater, den Allmechtigen (an Gott den Vater, allmächtigen), *Schöpffer himmels vnd der erden. Vnd in* (an) *Jesum Christum, seinen eingebornen* (einigen) *Son, vnsern HERREN, der empfangen ist von dem heiligen Geist, geboren auss Maria der Jungfrawen* (von der Jungfrau Maria), *gelitten vnder Pontio Pilato, gecreutziget, gestorben vnd begraben, abgestiegen,* (niedergefahren) *zu der* (zur) *Hellen, am dritten tag wieder* („wieder" fehlt) *aufferstanden von den todten, auffgefaren gen himmel, sitzet zu der* (sitzend zur) *rechten Gottes, des allmechtigen Vaters, von dannen er kömen wird, zu richten die lebendigen vnd die todten. Ich glaub in* (an) *den heiligen Geist, eine heilige allgemeine Christliche* (eine heilige, christliche) *Kirch, die gemeinschafft* (Gemeine) *der Heiligen, vergebung der Sünden, aufferstehung des fleisches, vnd ein ewiges leben.*

Von diesen Varianten ist nur die im dritten Artikel bemerkenswert. Der Kleine Katechismus übersetzt das *Sanctam Ecclesiam Catholicam* durch *heilige, christliche Kirche*; die Concordia 1580 ist darin Luther gefolgt, dass sie überall in den Symbolen, wo die alte Kirche *Catholica* sich nennt, dies Wort durch *christliche* übersetzt, so im dritten Artikel des Apostolicums, im dritten Artikel des Nicaenums, so im Athanasianum.[1]) Der Cathechismus Genevensis Calvins, der das Apostolicum in vier Artikel: De Deo, De Filio Dei, De Spiritu Sancto, De ecclesia gliedert, hat in der Rezension des Apostolicums[2]) den richtigen lateinischen Text: *sanctam Ecclesiam catholicam*, in der Erklärung *unam sanctam Ecclesiam Catholicam* und deutet das *Catholicam* durch *Universalem.*[3]) Die Hinzufügung des *unam* stammt aus dem Nicaenum. Der Heidelberger Katechismus hat das *unam* fallen lassen, das *Christliche* aus Luther, das *allgemeine* aus dem Genfer Katechismus übernommen. Eine sachliche Differenz ist ausgeschlossen, die formelle Differenz immerhin überflüssig.

3. Das Gebet des Herrn.

Auch hier sind Differenzen zu verzeichnen.

L. *Vater unser, der du bist im Himmel.*[4])
H. *Vnser Vater, der du bist in himmeln.*
L. *Geheiliget werde dein Name.*
H. *Geheiliget werde dein Name.*

neuere bei J. P. Lange, Die Bücher Exodus, Leviticus, Numeri (Theol.-homilet. Bibelwerk, A.T. II) 1874, S. 67.

1) Müller 29. 30 f.

2) Niemeyer 127.

3) Niemeyer 135 f.

4) Die Anrede mit ihrer schönen Erklärung fügte Luther erst 1531 hinzu; die Erklärung in ihrer jetzigen Form erst 1542.

L. *Dein Reich komme.*
H. *Dein Reich komme.*
L. *Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden.*
H. *Dein will geschehe, auff erden wie im himmel.*
L. *Unser täglich Brod gieb uns heute.*
H. *Vnser teglich brod gieb vns heut.*
L. *Und verlasse uns unsere Schuld als wir verlassen unsern Schuldigern.*
H. *Vnd vergieb vns vnser schult, als wir vergeben vnsern schuldigern.*
L. *Und führe uns nicht in Versuchung.*
H. *Vnd füre vns nicht in versuchung.*
L. *Sondern erlöse uns von dem Übel. Amen.*
H. *sonder erlöse vns vom bösen.*
H. *Denn dein ist das Reich vnd die krafft, vnd die herrlichkeit in ewigkeit. Amen.*

Die Doxologie hat Luther nie in seinen Katechismus aufgenommen; eigentümlicher Weise ist sie erst im 18. Jahrhundert eingedrungen. Ausser dieser sind die bekannten Differenzen in der Anrede und in der letzten Bitte zu bemerken. Es ist zu beklagen, dass Luther in seinem Katechismus der vorgefundenen traditionellen Form des Herrngebetes gefolgt ist und seine eigene Form in der Bibelübersetzung Mt 6 9-13 nicht aufgenommen hat. In der gemeinsamen Rezeption der biblischen Form seitens der lutherischen und der reformierten Katechismen würde der evangelischen Christen die Möglichkeit gemeinsamen Betens des Herrngebetes gegeben sein, ohne dass der Erklärung, welche die reformierte Kirche der letzten Bitte giebt, damit würde vorgegriffen sein. Ist doch die Form *Vater unser* und *erlöse uns von dem Übel* in der deutschen Schweiz bis ins 17. Jahrhundert hinein üblich gewesen. Dass die lutherischen Katechismen mit den römischen sieben, die reformierten mit den orientalischen sechs Bitten zählen, ist bekannt. Dass die Worte: *führe uns nicht in Versuchung*, *sondern erlöse uns vom Übel* (*Bösen*), eine Bitte sind, wird durch das adversative *sondern* deutlich, dass sie aber aus zwei Teilen besteht, ist ebenfalls klar.

§ 230. Fortsetzung. Der Bau der Katechismen.

Der Heidelberger Katechismus giebt ein dogmatisch-ethisches Lehrgebäude, in das an geeigneten Stellen die s. g. Hauptstücke eingefügt sind. Es fehlt ihm nicht an Aussprüchen, die zu den edelsten und schönsten Aussagen des gereiften und seines Heiles gewissen Glaubenslebens gehören und die wahrlich würdig wären, ein Gemeingut der ganzen evangelischen Kirche zu werden; es seien nur die Fragen 1, 21, 60 hervorgehoben. Aber auch in einzelnen Erklärungen besonders des Herrngebetes und des Dekalogs findet man kostbare Perlen, die

den betreffenden Parallelen in Luthers Kleinem Katechismus als mindestens ebenbürtig an die Seite gestellt werden können. Allein das Charakteristische des Heidelberger liegt auf anderem Gebiet, auf dem bereits genannten systematischen. Es ist die nachreformatorische scholastisch werdende Theologie, die darin das Wort führt. Von dem Bewusstsein des durch die Sünde herbeigeführten Elends geht der Christenstand zur Annahme der in Christus gegebenen Erlösung, und die Dankbarkeit im neuen Leben des Christen ist das Ziel. Das Bewusstsein des Elends wird hervorgerufen durch das Doppelgebot der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten als der Forderung des göttlichen Gesetzes. Weshalb das Gott fordert, wird nicht erklärt; es wird nicht gesagt, dass Gott durch seine Liebe zu uns unsere Liebe zu ihm erweckt, dass darum die Verweigerung dieser Liebe unsere Sünde ist, sondern die Thatsache, dass das Gottes Gesetz sei, genügt. Die andere Thatsache steht ohne Beweis dem zur Seite, dass wir (nicht etwa das Gebot nicht gehalten haben, sondern) das Gebot gar nicht halten können, was aus dem Sündenfall hergeleitet wird, den Gott an uns Allen schrecklich straft. Die Gerechtigkeit Gottes fordert trotz seiner Barmherzigkeit für die Sünde wider die allerhöchste Majestät Gottes die höchste, d. h. die ewige Strafe an Leib und Seele. Die Erlösung ist durch Christus herbeigeführt, der statt unser den Zorn Gottes wider die Sünde des menschlichen Geschlechts getragen und gebüsst hat; er konnte das als wahrer Gott, er musste aber auch wahrer Mensch sein, weil die menschliche Natur, die gesündigt hat, für die Sünde bezahlen muss u. s. w. Die schönen tief religiösen Aussagen werden durch den dogmatischen, um nicht zu sagen: scholastischen, Schematismus verdeckt; überall ist Theologie statt Religion, überall sind verstandesmässige theologische Reflexionen und Definitionen. Schön ist, dass der Dekalog, obgleich er in mosaischer Fassung gegeben wird, in seiner Erklärung nicht so sehr als Sündenspiegel, denn als Norm des neuen Lebens im dritten Teil verwertet wird, der übrigens in der Rubrik *Dankbarkeit* einen zu engen Titel führt. [1])

Ist der Kleine Katechismus Luthers auch ein solches Lehrgebäude? Auf den Unbefangenen macht er diesen Eindruck nicht. Luther stellt die Hauptstücke neben einander und erklärt sie. Theologische Reflexion findet sich kaum in einem Wort; theologische Definitionen sind auch nicht da, nicht einmal von Sünde, Glaube, Rechtfertigung. Alles ist aus der Tiefe des religiösen Bewusstseins geschöpft, Religion, nicht Theologie, führt von Anfang bis zu Ende das Wort. C. J. Nitzsch sagt: *Es liegen mehr Baustoffe vor, als dass es ein Bau wäre,* [2]) und denselben Eindruck wird der Unbefangene stets haben.

1) Vgl. auch die Charakteristik des Heidelberger Katechismus bei C. J. Nitzsch, Praktische Theologie 2^2 (1860), S. 199 f.

2) C. J. Nitzsch a. a. O. 200.

Die traditionelle Ansicht und die traditionelle katechetische Praxis dagegen bejahen die Frage. In neuerer Zeit hat sie in G. v. Zezschwitz ihren bedeutendsten wissenschaftlichen Vertreter gefunden; das ganze System der christlich-kirchlichen Katechetik ruht auf dieser Voraussetzung, und mit den Mitteln einer grossartigen Gelehrsamkeit sucht er die Voraussetzung zu beweisen. *Mose, Christus, der Geist* — das sei der Fortschritt in den drei Hauptstücken: *Gesetz, Glaube, Gebet; den Weg von Mose zu Christus, von Christus zum Geist müsse das Christenkind geführt werden, nur so entstehe wahrhaftiges Christentum.* Die in unendlicher Fülle vorliegenden Handbücher zur Erklärung des Kleinen Katechismus übersetzen die Sprache des Meisters in die Sprache des Unterrichts für die Jugend, und nur Wenige sind, die Mut und Einsicht genug haben, den Weg zu gehen, den Luther selbst, besonders deutlich in seinem gleichzeitigen Grossen Katechismus, uns zeigt. Doch wir wollen nicht vorgreifen. Es handelt sich bei der traditionellen Auffassung vor allem um das Verständnis des ersten Hauptstücks, des Dekalogs, im Kleinen Katechismus. Das Gesetz wird von der traditionellen Ansicht ausdrücklich und ausschliesslich als Sündenspiegel gewertet, sein Zweck ist die Erweckung der Erkenntnis der Sünde und der unzähligen Übertretungen des Willens Gottes von den Katechumenen, damit sie zum Empfang der Gnade durch den Glauben im zweiten Hauptstück befähigt werden. Der Theorie gemäss pflegt in den landläufigen Katechismuserklärungen das erste Hauptstück behandelt zu werden; am Schluss kehren dem Sinne nach die Fragen stereotyp wieder: *Hast du das Alles gehalten? Nein. Kannst du das Alles halten? Nein. Was gebührt dir, da du das Gesetz Gottes weder gehalten hast noch halten kannst? Ewige Verdammnis. Aber Gott hat nun einen neuen Weg geöffnet, den Weg des Glaubens an Christus, der die Sünder selig macht* u. s. w. [1]) Die Methode besteht also darin, dass die jungen Christen durch das erste Hauptstück ins zweite hineingeschreckt werden. Aber, ist das wirklich gelungen, so wird nicht etwa der seligmachende Glaube an die in Christus geschehene Erlösung den erschreckten Gewissen dargeboten; nein, zunächst kommt der erste Artikel des zweiten Hanptstücks *Von der Schöpfung* zur Behandlung. Was das erste Hauptstück angeblich erreicht hat, wird also mittlerweile wieder verloren oder doch in den Hintergrund gedrängt, und wenn der zweite Artikel sich entfaltet, auf den das erste Hauptstück allein gemünzt ist, so findet er abgelenkte Herzen.

Worauf gründet sich diese Theorie? 1. G. v. Zezschwitz und seine Nachfolger nehmen zunächst in Anspruch, dass sie die Auffassung

1) Vgl. die im Konsistorialbezirk Cassel viel gebrauchten Bücher: J. K. Irmischer, Leitfaden zur Erklärung des Lutherischen kl. Katechismus[10] (1882) Fr. 213 f. — J. Crüger, Erklärung des kl. Katechismus Dr. Martin Luthers[34] (1890), § 14, 3 f.

Luthers selbst damit reproduzieren. Sie berufen sich jedoch nicht auf die beiden Katechismen, die doch in erster Linie massgebend sein sollten, sondern auf Luthers Kurze Form der zehn Gebote, des Glaubens und des Vater unsers vom Jahre 1520[1]): *Gleich als einem Kranken ist zum ersten not, dass er wisse, was seine Krankheit sei* — v. Zezschwitz setzt in Klammern: *Sündenerkenntnis als Wirkung des Dekalogs —; darnach ist not, dass er wisse, wo die Arzenei sei, die ihm helfe* — v. Zezschwitz: *der Glaube als Heilserkenntnis —; zum dritten muss er begehren, es suchen und holen oder bringen lassen* — v. Zezschwitz: *das Gebet* —. Gegen diese Verwendung der Kurzen Form ist zunächst zu bemerken, dass das Büchlein, so reich es an guten katechetischen Winken ist, ein katechetisches Werk weder ist noch sein will; es giebt sich ausdrücklich als Beichtunterweisung und hat den Zweck, andere schlechte Beichtunterweisungen zu verdrängen; es werden daher die drei Hauptstücke lediglich von dem Gesichtspunkt aus behandelt, wie sie geeignet sind, Sündenerkenntnis zum Trost der Sündenvergebung zu erwecken.

Die zwei letzten Gebot horen nit in die Beicht; sondern sein Ziel und Maal gesetzt, da wir hinkumen sollen, und täglich durch Buss dahin arbeiten mit Hülf und Gnaden Gottis. Dann die böse Neigung stirbt nit eher grundlich, das Fleisch werde dann zu Pulver und neu geschaffen.[2]) Grosse Vorsicht im Gebrauch der Kurzen Form wird insonderheit durch den Umstand geboten, dass Luther sich in dieser Schrift unverkennbar in römischen Anschauungen noch vielfach bewegt; als Übertretung des ersten Gebotes führt er an: *die schwarze Kunst, des Teufels Bundesgenossenschaft, Schatzbeschwörungen und Mantelfahren, das Ehren der Heiligen nur um zeitlichen Nutzens willen* u. s. w., und zur fünften Bitte lehrter beten: *Erbarme dich auch aller armen Seelen im Fegfeuer, sonderlich N. und N.* u. s. w. Es ist an die Warnung zu erinnern, die Luther selbst in betreff seiner Erstlingsbücher erlassen hat: *Vor allen Dingen bitte ich den christlichen Leser, und bitte ihn um unsers Herrn Jesu Christi willen, dass er meine ersten Bücher ganz bedächtig und mit grossem Mitleiden lesen wolle, und wissen, dass ich vor dieser Zeit auch ein Mönch und der rechten unsinnigen und rasenden Papisten einer gewesen bin.*[3]) Wie sehr solche Warnung not ist, mag die Thatsache lehren, dass die Jesuiten in Grätz 1587 eine Schrift unter dem Titel veröffentlichten: Enchiridion. Der kleine Catechismus für die gemeinen Pfarr-Herren und Prediger gemehret und gebessert aus D. Mart. Luthers Schriften und Büchern zu Wittenberg gedruckt; darin werden aus den frühsten Schriften Luthers Aussprüche zusammengestellt — allerdings nicht ohne Verfälschung —, um zu beweisen, dass die Lutheraner ganz anders lehrten, als Luther selbst, der ein guter römischer Katholik gewesen sei.

1) Luther 22 1 f.

2) Luther a. a. O. 22 11.

3) Vom Jahre 1545 in: Luthers Werke für das christliche Haus. Braunschweig. 1 (1889), S. XI.

2. Zu dem Versuch einer Rechtfertigung der Theorie aus Luthers Schriften selbst tritt der Versuch des Schriftbeweises hinzu, dass erst Mose mit dem Fluch des Gesetzes das Gewissen erschüttern müsse, bevor Christus einziehen könne. Die Dicta probantia sind Rm 3 20: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* und Gal 3 24: *ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν*. Rm 3 wird gedeutet: *nur durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde,* während der Apostel die Ohnmacht des Gesetzes, Gerechtigkeit zu wirken, darstellt: *nur Erkenntnis der Sünde kann es wirken, weiter nichts.* In Gal. 3 wird eine bleibende Eigenschaft des Gesetzes gefunden, dass niemand zu Christus kommen könne, als durch das Gesetz, — während der Apostel sagen will, *bis auf Christus hin sei das Gesetz ein Zuchtmeister gewesen, von der Erscheinung Christi an habe die Zuchtmeisterschaft des Gesetzes aufgehört.*[1]) Es ist ferner zu bemerken, dass auch dem Volke Israel das Gesetz unter der Voraussetzung der Gnadenerweisung Jahwes gegeben wurde: *Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten, aus dem Lande, da ihr Sklaven waret, weggeführt hat;* so wird auch Christenleuten das christliche Sittengesetz — denn ein anderes gilt für sie nicht — nur unter Voraussetzung der Gnadenwohlthat Gottes gegeben sein. Hat etwa der Herr Christus seine Jünger dadurch zur Erkenntnis des Sohnes Gottes geführt, dass er ihnen die Schrecken des Gesetzes vorhielt und durch das Alttestamentliche Gesetz sie zum Glauben brachte? Ist Petrus durch das Gesetz, oder ist er durch die Wohlthat Christi zur Erkenntnis seiner Sünde geführt: *Herr, gehe von mir hinaus, denn ich bin ein sündiger Mensch?* (Lc 5 8). Welch eine Rolle spielte das mosaische Gesetz oder das Gesetz überhaupt bei der Bekehrung des Saulus? Und hat der spätere Apostel Paulus die Heiden etwa dadurch zu Christus geführt, dass er ihnen zunächst die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes und seine verdammende Macht zum Bewusstsein brachte? Für den Apostel selbst darf man auf Rm 7 sich nicht berufen; er schildert sich selbst als unwiedergebornen Juden, der von Christus und seiner Erlösung nichts weiss, dem es vielmehr ganz selbstverständlich ist, dass er durch Halten der Gebote das Heil erlangt, bis durch das *Lass dich nicht gelüsten* sein sittliches Bewusstsein erweckt wird, und er den Zwiespalt zwischen sich und dem göttlichen Sittengesetz erkennt: *Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes!* Wenn wir die vielgestaltigen Wege Gottes vor uns sehen, auf denen er die Menschen zur Sündenerkenntnis und zum Heil führt, so erscheint es sehr bedenklich, die Sündenerkenntnis auf die Wirkung des ersten Hauptstücks zu beschränken; das führt zu einer Verflachung der Sündenerkenntnis, und damit zu ernster Unterbindung des Evangeliums.

1) Vgl. E. Kühl, Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes im Zusammenhange der paulinischen Lehre (St. Kr. 1894, S. 130—146; zu den angeführten Stellen besonders S. 133 f.)

Gewiss wirkt das Gesetz unter anderem auch Sündenerkenntnis; aber man lese den Kleinen Katechismus aufmerksam durch, und man wird bemerken, wie es im zweiten Hauptstück in allen drei Artikeln, im dritten Hauptstück, im vierten und fünften Hauptstück, kurz bei jeder Gelegenheit und auf die mannigfaltigste Weise Luther darauf ankommt, Sündenerkenntnis zu wecken und zu vertiefen; aber überall setzt er die Erkenntnis der Sünde in Beziehung zu der Heilswohlthat Gottes und macht sie von dieser abhängig.

3. Allein nicht der vermeintliche Beweis aus Luthers Schriften, nicht auch die Nötigung einzelner Bibelstellen sind der letzte Grund jener These: *Mose, Christus, der Geist.* Der letzte Grund ist die als selbstverständlich vorausgesetzte Anschauung, dass der Gang Gottes in der Geschichte des Volkes Israel, dem er erst das mosaische Gesetz, darnach Christum, darnach den Hl. Geist gegeben habe, sich in jedem Christenherzen wiederholen müsse, bevor es zu selbständigem und lebendigem Christentum kommen könne, und Gal 3 19 f. wird darüber vergessen. Ch. Darwin hat die grosse Entdeckung gemacht, dass sich die Entwickelungsstadien der Art in der embryonischen Entwickelung des Exemplars wiederholt; in jener katechetischen Theorie haben wir nichts Anderes als religiösen Darwinismus. Auf pädagogischem und didaktischem Gebiet hat dieser Darwinismus bereits vor Darwin in der Pädagogik des französischen Sensualismus im 18. Jahrhundert seinen Vorläufer gehabt,[1]) in neuerer Zeit hat er seine Konsequenzen in T. Zillers Gesinnungsunterricht und in der achtbändigen Theorie und Praxis des Volksschulunterrichts nach Herbartschen Grundsätzen von Rein, Pickel und Scheller gezogen; weil jedes Individuum die Entwickelung des ganzen Menschengeschlechts durchzumachen habe, so müsse der Gesinnungsunterricht durch epische Märchen, durch Robinson Crusoe, die Geschichten der Patriarchen, der Richterzeit, der Königszeit hindurchgehen, bis im sechsten Schuljahr und im zwölften Lebensjahr das Kind zum ersten Mal in der Schule von Jesus Christus etwas erfahre. Es wird nicht bedacht, dass der Lehrer in der Schule, der Pfarrer im Katechumenenunterricht in jedem Kinde das Ergebnis einer mehr als tausendjährigen christlichen Kultur vor sich hat, dass es daher eine verrenkende Künstelei ist, die überdies der Natur der Sache nach nie gelingen kann, das Kind auf atavistischen Standpunkt zurückzuschrauben. Doch wir haben von dem Katechismusunterricht zu reden. Es ist dieselbe Unnatur. Die Thatsachen werden einfach ausgestrichen, dass das Kind von Geburt an in christlicher Umgebung sich befunden hat, dass die grosse Mehrzahl längst vor dem schulpflichtigen Alter von Gott und Gottes Liebe, von der Huld Jesu Christi, der alle Sünde und Unart dem bussfertig Bittenden verzeiht, weil er in seinem Leiden und Sterben unser

1) K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung IV 1 (1896), S. 555 f.

Erlöser wurde, gehört und sich des kindlich getröstet hat. Der Katechumen, der im ersten Hauptstück unterwiesen wird, ist längst getauft, die Kirche hat sakramentlich konstatiert, dass das Kind ein Eigentum Jesu Christi ist, dem seine Erlösung, seine Vergebung, sein ewiges Heil zu eigen gegeben wird. Und nun wird das Alles ignoriert; es wird vor Mose gestellt; es soll die Schrecken und den Fluch des Gesetzes wider die Übertreter als ihm geltend empfinden. Damit es das empfinde, muss ihm natürlich gesagt werden, dass der verloren ist, der das Gesetz nicht völlig hält, dass der auch ohne Glauben an Christus selig wird, der ein Thäter des Gesetzes ist, was man übrigens nicht sein kann. Welche Lehre! Gilt Christus denn nichts? Weiss nicht jedes Christenkind, dass jene Gesetzeslehre innerhalb des Christentums unwahr ist? Wenn es vom Heiland gehört hat, wird sein frommes Gefühl ihm sagen, dass jene Lehre wahr sein könnte, wenn der Herr Jesus nicht wäre; da er aber da ist, so ist sie Gott sei Dank nicht wahr, — und der Katechet redet über das Gesetz vor tauben Ohren. Von dem Herrn Christus kann das Christenkind nicht abstrahieren, und es soll es auch nicht; aber auch der Lehrer soll es nicht, und er macht ob auch in bester Meinung sich der Verletzung des Evangeliums schuldig, wenn er an irgend einem Punkte des Unterrichts die Grundwahrheit des Evangeliums verleugnet, *dass nur der Glaube an den Herrn Jesus Christus uns selig macht, dass nur der Unglaube wider den Herrn Jesus Christus uns verdammt.*[1])

Wir treten an die Frage heran, wie Luther selbst in seinen Katechismen will verstanden sein. Wir formulieren diese Frage so: ob Luther in der Reihenfolge: *Gesetz, Glaube, Gebet* einen systematischen Gedanken zum Ausdruck bringen, d. h. ob er, um die Formel von v. Zezschwitz zu gebrauchen, den Heilsweg: *Mose, Christus, der Geist* katechetisch darlegen will. v. Zezschwitz preist diese *Prinzipaussprache* mit hohen Worten und sieht schon in dieser Reihenfolge der Kurzen Form 1520 *die entscheidende Wendung zur Katechismusreformation.*[2]) Wir haben bereits gefunden, dass Luthers Dekalog der mosaische nicht ist und nicht sein will, dass Luther überhaupt von Mose innerhalb des Christentums nichts wissen will. Sodann ist zu konstatieren, dass das römische Werk Discipuli de eruditione Christifidelium (erste Ausgabe s. l. et a., 2. Ausgabe Köln 1509) die *entscheidende Wendung zur Katechismusreformation* schon in etwa vorweggenommen hat, denn es

1) Vgl. Luther, De capt. Babyl. (V 59): Ita vides, quam dives sit homo Christianus sive baptisatus, qui etiam volens non potest perdere salutem suam quantiscunque peccatis, nisi nolit credere. *Nulla enim peccata eum possunt damnare, nisi sola incredulitas.* Cetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptisato factam, in momento absorbentur per eandem fidem, imo veritatem Dei, quia se ipsum negare non potest, si tu eum confessus fueris, et promittenti fideliter adhaeseris.

2) G. v. Zezschwitz a. a. O. II 1^2 274.

hat die Reihenfolge: *Gesetz*, *Gebet*, *Glaube*. Ferner, dass es trotz des Cat. Rom. bis zum Ende des Jahrhunderts eine Reihe von römischen Katechismen giebt, die *Glaube, Gebet, Gesetz*, ja einen von 1590, der *Gebet, Glaube, Gesetz* nach einander behandelt.[1]) Die römische Kirche hat also von dem katechetischen Reformationsprinzip nichts bemerkt, da sie es völlig unterlassen hat, diesem gegenüber ihr gegensätzliches Prinzip zur Geltung zu bringen. Aber auch die lutherische Kirche hat nichts davon bemerkt; denn die Katechismen von J. Brenz 1527, der Grosse mit *Glaube, Gebet, Gesetz*, der Kleine mit *Glaube, Gesetz, Gebet*, der Katechismus des Ambrosius Moibanus in Breslau 1535 mit *Glaube, Gesetz, Gebet*,[2]) vor allem der Strassburger Katechismus von Butzer aus dem Jahre 1534 mit der Reihenfolge *Glaube, Gesetz, Gebet*, der kürzere Strassburger mit *Glaube, Gebet, Gesetz*[3]) bleiben lange Jahrzehnte trotz Luther in Geltung, und niemand klagte auf Verletzung des reformatorischen Prinzips. Und Luther selbst? In der Vorrede zum Kleinen Katechismus klagt Luther: *sie können weder Vater unser, noch den Glauben oder zehen Gebote;* er ermahnt die Prediger, sie sollten nicht mancherlei oder anderlei Text und Form der zehn Gebote, des Vater unsers und des Glaubens gebrauchen, sondern wie die Väter nur eine Weise des Vater unsers, des Glaubens und der zehn Gebote und aufs allererste diese Stücke lehren: die zehn Gebote, den Glauben, das Vater unser. In seiner Warnungsschrift an die zu Frankfurt a. M., sich vor Zwinglischer Lehre zu hüten 1533[4]) mahnt er, man solle die Beichtenden verhören, ob sie das Vater unser, den Glauben und die zehn Gebote können; *denn da sehen und greifen wir's, dass der Glaube, Vater unser, zehn Gebote gefasset sind als kurze Form und Lehre für die Jugend und albern Leute und hat auch von Anfang Catechismus geheissen.* In seiner Schrift von 1535 Eine einfältige Weise zu beten für Meister Peter Balbierer[5]) werden Vater unser, zehn Gebote, Glaube in dieser Reihenfolge als Gebetsstoff verwendet. Endlich in der Predigt am Ostermontag 1537[6]) schreibt er: *Daher bemühe ich mich, ein Kind zu bleiben, so lange ich lebe, dass ich höre das Vater unser, die zehn Gebote und den Glauben. Welche einfältig sind, die bleiben dabei, denn es ist die Schrift Gottes.* Deutlicher konnte es wohl nicht von Luther ausgesprochen werden, dass er keinerlei Wert auf die Reihenfolge der Hauptstücke legt, und dass in der That jeder Gedanke an ein System, das die Heilsordnung

1) Vgl. P. Bahlmann a. a. O. 28 f.

2) Vgl. P. Conrad, D. Ambrosius Moibanus (1891), S. 49 f.

3) Ernst und Adam, Katechetische Geschichte des Elsasses bis zur Revolution (1897), S. 42 f. 59 f.

4) Luther 26 306 f.

5) Luther 23 214-238.

6) Luther 18 84.

zum Ausdruck brächte, ihm fern liegt. Es ist darauf hingewiesen worden, dass im Kleinen Katechismus der christliche Hausvater, der den Kindern und dem Gesinde auf ihre Frage: *Was ist das?* die Antwort giebt, keineswegs seine Erwiederung so fasst, als ob er in dem Heile stünde, seine Kinder und sein Gesinde aber erst durch Mose zu Christus sollten gebracht werden; das Gebot lautet: *Du sollst*, der Hausvater sagt jedoch nicht: *Ihr sollt*, sondern er schliesst sie mit sich ein: *Wir sollen*. Alle sind gleicherweise ἔννομοι, und der da sagt: *Wir sollen* ist derselbe, der da sagt: *Ich glaube*, und Kinder und Gesinde, so schwach ihr Glaube ist, er stellt sie als Christenmenschen mit sich auf dieselbe Stufe.[1]) Wir fügen hinzu, dass Luther selbst mit allen Misverstand ausschliessenden Worten erklärt, dass der *Glaube* (das zweite Hauptstück) *nichts anderes ist, denn eine Antwort und Bekenntnis der Christen auf das erste Gebot gestellet. Als wenn man ein jung Kind fragete* (beim ersten Gebot, das lehret, dass wir Gott allein für unsern Gott halten sollen): *Lieber, was hastu für ein Gott, was weysst du von ihm? Dass es künnte sagen: Das ist mein Gott, zum ersten der Vater, der Himmel und Erden geschaffen hat* u. s. w.[2]) Somit wird das zweite Hauptstück zum Verständnis des ersten Gebotes vorausgesetzt, wie das *Ich glaube* des zweiten Hauptstücks nichts Anderes ist, als das, was im ersten Gebot uns ans Herz gelegt wird.

Aus der Katechismuslitteratur ist der Nachweis zu führen, dass erst infolge der kryptocalvinistischen Streitigkeiten die scholastisierende Theologie den zweifelhaften Ruhm der reformierten Katechismen, dass sie ein *System* der christlichen Lehre darstellten, auch für die Katechismen Luthers in Anspruch nahm, und aus der Wende des 16. und 17. Jahrhunderts datiert die katechetische Tradition, als deren gelehrten und gewandten Anwalt wir G. v. Zezschwitz kennen gelernt haben. Die dogmatische Begründung dieser Tradition liegt jedoch weiter zurück. Sie liegt in der eigentümlichen das Evangelium beeinträchtigenden Gegenströmung, die sich selbst bei Luther bereits von 1520 an bemerkbar macht und die in dem mutlosen Gedanken Melanthons, dass *dem gemeinen groben man* die Busse, das Gesetz, die Furcht Gottes als etwas Vorchristliches, auf den Glauben an Christus Vorbereitendes, müsse gepredigt werden (vgl. § 28),[3]) gipfelt. In seinen Loci theologici 1543 giebt Melanthon jene Definition von Lex und Evangelium, die für die Lehr-

1) Th. Hardeland in der Neuen kirchlichen Ztschr. 1895, S. 387 f. Vgl. Ein kurtze auslegung Der zehen gepot. Des Vater vnsers, vnd Glaubens. Philip. Melanch. 1528: „Darüber müssen wir auch lernen, das dis gepot (das erste) niemand thuen kan, denn der Christum erkannt hat“ u. s. w. (Mitgeteilt von F. Cohrs in Ztschr. für prakt. Theol. 1894, S. 235 f. 250).

2) Luther, Gr. Kat. 2 10. 11 (Müller 450).

3) Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherrn im Kurfürstentum Sachsen 1528 (Corp. Ref. 26 52).

entwickelung der lutherischen Dogmatik des 16. und 17. Jahrhunderts normativ geworden ist: *Est autem Lex doctrina requirens perfectam obedientiam erga Deum (pronuntians irasci Deum et punire aeterna morte non praestantes perfectam obedientiam* p. 685), *non remittit gratis peccatum, non pronuntiat iustos i. e. acceptos Deo, nisi Legi satisfactum sit . . . (Evangelium) gratis remittit peccata et pronuntiat nos iustos etiamsi Legi non satisfacimus.*[1]) Dass die so gepredigte Lex und die Predigt des Evangeliums sich gegenseitig ausschliessen, kommt dabei nicht zum Bewusstsein.

Wir haben es in neuerer Zeit vor allem F. L. Steinmeyer zu danken, dass jene katechetische Tradition sieghaft durchbrochen ist. In seinem Werke Der Dekalog 1873 zeigt Steinmeyer, wie wir in Luthers Erklärung die Norm des christlichen Lebens vor uns haben, und wie die Hauptaufgabe dieser Erklärung in der Erweckung der Freude am Gesetz des Herrn, der Lust, die Gebote Gottes zu halten, erkannt werden muss. In seinen Bausteinen zur Erklärung von Luthers Katechismus [5] 1891 giebt Leop. Schultze (General-Sup. der Provinz Sachsen) die wertvolle Ergänzung, dass bei jedem Gebot die Erfüllung desselben durch Jesus Christus nachzuweisen sei, so dass die Freude am Gesetz des Herrn eins wird mit der Freude an Jesus Christus und mit der Liebe zu ihm. Manche sind den Spuren von F. L. Steinmeyer und L. Schultze gefolgt; so J. Gottschick, Luther als Katechet 1883, K. Knoke, Luthers Kleiner Katechismus 1886, G. v. Rohden, Zur Katechismusfrage 1890, Joh. Kolbe, Der Kleine Katechismus Dr. M. Luthers in ausgeführten Katechesen [2] 1895, B. Dörries, Der Glaube [2] 1895 für das zweite Hauptstück u. s. w.

Aus dem Allem ergiebt sich die Auffassung des Kleinen Katechismus, die J. Gottschick mit den Worten darlegt,[2]) *dass* Luthers *Katechismus darauf angelegt ist, von immer neuen Seiten das Ganze einzuprägen, diese ganze Summe des christlichen Verstandes, welcher ob kurz zusammengezogen oder in ihre Momente und in die Zusammenhänge derselben ausgebreitet, immer den Effekt hat, den ganzen persönlichen Menschen zu bewegen, das Herz zum Glauben und Vertrauen, den Willen zum freien Gehorsam zu bestimmen, das ist sein grosser pädagogischer Wert . . . . . Nach der schlichten thatsächlichen Anlage des Katechismus ist Christus der wirkliche Mittelpunkt, von dem alle christliche Unterweisung ausgeht, von dem aus die Pflichten und Güter des Christen begriffen, die Sünde erkannt und die Gnade verstanden, die Welt des Heiles erschlossen und die natürliche Welt als eine Welt Gottes beleuchtet wird. Von Christus ausgehen kann man aber, ohne dass man nötig hat, mit der Detailauslegung des zweiten Artikels zu beginnen; weiss doch das Kind aus der biblischen Geschichte von Christus, und kann*

1) Corp. Ref. 21 732 f.
2) J. Gottschick a. a. O. 28 f.

ihm doch ein Verständnis dafür erschlossen werden, dass Gott in Christus als die Liebe und als der Vater im Himmel uns nahe getreten, ehe es in die volle Tiefe der Verlorenheit der Sünde und der Erlösung von ihr eingeführt wird. Der Fortschritt von einem Hauptstück zum andern ist somit, indem auf jeder Stufe das ganze Christentum eingeprägt wird, jedesmal eine Bereicherung und Vertiefung der christlichen Erkenntnis, bei der wohl die Zusammenhänge klarer und deutlicher heraustreten, aber nicht ein neues und bisher unbekanntes Stück hinzukommt.

Es ist allerdings noch mancherlei zu thun, bevor den Katecheten eine gesunde Litteratur zur unmittelbaren Verfügung steht. Vorläufig hat jeder Katechet die Hauptarbeit selbst zu thun. Aber sie wird ihm gelingen, wenn er seine Aufgabe an der heranwachsenden Christenjugend mit dem heiligen Ernste anfasst, die ihr von Gottes und Rechts wegen zukommt. An der Hand der genannten Schriften von F. L. Steinmeyer, L. Schultze, B. Dörries, J. Kolbe, zu denen wir noch die schöne Arbeit von Th. Hardeland: Der Kl. Kat. D. Martini Lutheri . . . nach Luthers Schriften ausgelegt und mit Auszügen aus Luthers Schriften versehen 1889, sowie die Auslegung des lutherischen Katechismus von Th. Kaftan 1892 hinzufügen, wird die Arbeit zur Lebensfreude und segensreich für die Katechumenen werden. Aus der Hl. Schrift, insonderheit von Jesus Christus aus, wird sich der Katechismussatz als der annähernd richtige Ausdruck der göttlichen Wahrheit ergeben, und die Welt heiliger Gottesgedanken wird sich den Katechumenen erschliessen. Der Heidelberger Katechismus allerdings bietet, weil er ein *System* ist und sein will und viel Theologie enthält, grössere Schwierigkeit. Wer es als seine Pflicht ansieht, ihn von der ersten bis zur letzten Frage durchzunehmen, wird der scholastischen Tradition verfallen bleiben. Wer aber die Hauptstücke heraushebt und sie nach der aufgewiesenen genetischen Methode behandelt, wird desselben Segens teilhaftig werden, den der Kleine Katechismus Luthers auf ebenerem Wege uns erreichen lehrt.

Vierter Abschnitt.

Die Katechese.

1. Kapitel.

Die äussere Anordnung der katechetischen Lehrstunde.

§ 231. Die Einrichtung der Katechese.

In dem katechetischen Unterricht erfüllt die Kirche ihre Pflicht gegen die werdende Gemeinde; er ist daher obligatorisch und hat das Gepräge des Schulunterrichts, der Schulstunde. Als kirchlicher Unterricht hat er gottesdienstlichen Charakter, den der katechetischen Kultusfeier der werdenden Gemeinde. Die Einrichtung der Katechese wird sich darnach gestalten, welche dieser beiden Seiten man überwiegen lässt. An manchen Orten (z. B. Hamburg) erteilt der Pfarrer katechetischen Unterricht im Talar, die Katechumenen erscheinen in festtäglicher Kleidung, das Schulmässige tritt völlig hinter dem Gottesdienstlichen zurück. An anderen Orten überwiegt, jedenfalls praktischer, das Schulmässige, und der Verlauf des Unterrichts erhebt sich nicht über den der Religionsstunde der Schule; der kirchliche Charakter besteht nur darin, dass der Pfarrer den Unterricht erteilt. Zu sachmässiger Verbindung beider Gesichtspunkte gehört:

1. dass die Katechese mit gemeinsamem Gebet begonnen wird. Wer spricht das Gebet? Nicht die Katechumenen, weder ein einzelner namens der Klasse, noch die Klasse im Chor; denn auch als betende ist die Katechumenenschar die werdende Gemeinde, die beten lernt. Der Katechet spricht das Gebet. Ein freies oder ein formuliertes Gebet? Das freie Gebet hat ohne Frage eine berechtigte Stelle; doch ebenso wie im Gemeindegottesdienst nicht am Anfang, sondern erst am Schluss der Katechese, wenn der Gang des Unterrichts und die Paränese Stoff und Gang des Gebetes bestimmt haben. Am Anfang der Katechese würde das freie Gebet den Beter isoliert halten, auf Gebetsgemeinschaft würde verzichtet werden, weil die Katechumenen die Gebetsgedanken und ihre Folge nicht kennen. Somit ziemt sich für den Anfang nur ein den Kindern bekanntes oder bekannt zu machendes formuliertes Gebet. Eine beschränkte Auswahl solcher Gebete ist dem stets identischen Gebet vorzuziehen. Dass der Katechet bei sich selbst und bei den Kindern auf herzliche Andacht zu halten hat, dass ferner an dies gemeinsame Gebet der Hinweis auf den Wert der Gebets-

gemeinschaft und des Einzelgebetes anzuknüpfen ist, bedarf hier weiterer Erörterung nicht. Aus psychologischen Gründen, weil nämlich die reine Gebetsstimmung von den Kindern am Anfang der Katechese erst während des Gebets erreichbar sein dürfte, empfieht sich nicht ein lautes Mitbeten der Kinder; der Katechet allein spreche das Anfangsgebet. Anders am Schluss der katechetischen Unterrichtsstunde. Das durch den Stoff und die Paränese des Unterrichts erfüllte freie Gebet hat selbstverständlich der Katechet allein zu sprechen; ähnlich jedoch wie im Gemeindegottesdienst das allgemeine (Fürbitten-) Kirchengebet mit dem Gebet des Herrn schliesst, so beschliesse auch das gemeinsam gesprochene Gebet des Herrn das freie Gebet am Schlusse der Katechese. Durch die Taufe haben die Katechumenen ein göttlich gegebenes Recht zu diesem Gebet, und es ist ein wichtiges Ding, dass keine Katechese vollendet werde, ohne dass die Katechumenen ihres Gnadenvorrechtes als Kinder Gottes sich bewusst werden. Es ist ein religiös legitimes, pädagogisch machtvolles Mittel, am Schluss der Stunde das freie Gebet zu einer Fürbitte für die Katechumenen zu gestalten und das gemeinsame Gebet des Herrn, beides nach vorhergehender Motivierung, ausfallen zu lassen, wenn Thorheiten und Sünden der Katechumenen die Stunde wesentlich gestört oder verderbt haben. Auch dies Mittel trägt dazu bei, die gar nicht hoch genug zu schätzende Gefahr der Mechanisierung des Gebetes abzuwenden.

2. Neben dem Gebet ist als hauptsächliche Ausstattung des katechetischen Unterrichts der Gesang zu nennen. Mit dem Gesang einer oder mehrerer Strophen eines Kirchenliedes nach dem Text des im Gemeindegottesdienst gebrauchten Gesangbuches beginnt und schliesst die Stunde. Der gesangeskundige Pfarrer wird leicht die Katechumenen zu gutem Gesange heranbilden. Dieser sei jedoch nur einstimmig, damit jeder Schein künstlerischer Produktion und die Anwendung jedes anderen Massstabes als des sittlichen und religiösen für den Wert der einzelnen Katechumenen vermieden werde. Nur da, wo die genannten Abwege durch besonders hohe gesangliche Ausbildung der Schuljugend nicht drohen, kann ausnahmsweise ein mehrstimmiger Gesang gestattet erscheinen. Der gesangesunkundige Pfarrer wird seine Auswahl der zu singenden Lieder auf die mit einfachsten Melodieen beschränken; und die Schule wird gern Hilfe leisten, dass die Katechumenen in sicherem Treffen und Einhalten der Melodieen geübt seien; überdies wird sorgfältige gesangliche Vorbereitung des Pfarrers die noch übrige Schwierigkeit überwinden können, welche darin besteht, dass nur er der Leiter auch des Gesangs sein darf. Dass auch auf den Text der Lieder näher einzugehen ist, dass darauf zu halten ist, dass die Katechumenen in sicherem, gedächtnismässigem Besitz dieses Textes seien, mag wiederum beiläufig bemerkt werden.

3. Nicht aus dem Inhalt, nur aus der liturgischen Stellung des

Aaronitischen Segens kann sich die Frage erheben, ob die Katechese mit diesem zu schliessen sei. Da die Katechese es nicht mit dem *Volk des Herrn*, der gewordenen, sondern mit der werdenden Gemeinde zu thun hat, der Aaronitische Segen jedoch kraft seines ständigen liturgischen Gebrauchs der gewordenen Gemeinde angehört, so empfiehlt es sich, den Unterschied aufrecht zu erhalten und den Gebrauch des Aaronitischen Segens am Schluss der Katechese zu vermeiden. Dagegen dürfte es sich empfehlen, an die Stelle desselben den gemeinsamen Gesang des apostolischen Vale in II. Kor. 13 13 treten zu lassen.

§ 232. Die öffentlichen Katechisationen, [1])

sei es mit den Katechumenen bezw. Konfirmanden oder mit den Schulkindern überhaupt, sei es mit halberwachsenen Konfirmierten, sind von grossem Wert, obgleich die Katechisation mit konfirmierten Burschen und Mädchen, schon wegen der Schwierigkeit der Disziplin, nur da möglich sein dürfte, wo kirchliches Herkommen und kirchenregimentliche Nötigung und dem entsprechend kirchenregimentlicher Schutz sie trägt. Der hohe Wert liegt in allen Fällen in dem Interesse der Gemeinde an der kirchlichen Unterweisung ihrer Jugend, das dadurch erzeugt und gehoben wird, in der Kenntnisnahme derselben einerseits. in der Lebendigerhaltung der Katechismuswahrheiten bei der mündigen Gemeinde anderseits. Für die Katechumenen liegt der Wert in der Weckung und Stärkung des Bewusstseins um den kirchlichen, auf das Gemeindeleben bezüglichen Charakter des pfarramtlichen Unterrichts, für die halberwachsenen Konfirmierten in der Lebendigerhaltung des Gelernten und in dem Bewusstsein kirchlicher Verantwortlichkeit über Erwerbung und Bewahrung ihrer religiösen Erkenntnisse.

Die Anwesenheit der mündigen Gemeinde ist demgemäss unter allen Umständen wesentlich für sie selbst, für die Katechisanden, für den Katecheten, und diese Anwesenheit hat weiteres im Gefolge. Die drei Faktoren der öffentlichen Katechisation sind zugleich Faktoren zu reicher liturgischer Ausstattung dieser Katechisationen; die Teilung der Geschlechter und das Lebens- oder Reifealter der Katechisanden führt eine weitere Gliederung herbei. Hier ist Gelegenheit gegeben, der Jugend und dem reiferen Alter, ja der ganzen Gemeinde, gerade diese Katechisationen, die jetzt meist bei allen Teilnehmern sehr unbeliebt sind, höchst wertvoll zu machen; hier hat die Sangeslust der Kirchenchöre und Kirchengesangvereine ein offenes Feld der Bethätigung, damit *schöne Gottesdienste* entstehen; hier ist aber auch die beste Gelegenheit, durch Einflechtung von Erzählungen aus der Missionsgeschichte, dem Gustav-Adolf-Verein u. s. w. den Gesichtskreis der Ge-

1) Über ihren Wert vgl. Cl. Harms Pastoraltheologie[3] 65 f. (10. Rede).

meinde zu erweitern und sie in Wahrheit beten zu lehren: *Dein Reich komme.* Selbst wenn das eigentlich Lehrhafte in Wiederholung des Katechismus u. dgl. dabei zurücktreten sollte, in indirekter Weise wird die Hebung des Gemeindelebens überhaupt durch die beschriebene Art der Katechisationen der lehrhaften Erkenntnis reichlich zu gut kommen unter alt und jung.

Die Frage, ob auch Erwachsene, also Glieder der mündigen Gemeinde, bei der öffentlichen Katechisation, zu katechisieren seien, ist durchaus zu verneinen. Nur römische Anschauung, welche eine mündige Gemeinde nicht kennt und alle Gemeindemitglieder allzeit im Stande der Katechumenen hält, kann anders urteilen; für evangelische Anschauung würde es Verletzung des Charakters der christlichen Gemeinde als solcher sein. Der Zweck katechetischer Belehrung der Erwachsenen wird auf diesem Wege auch nicht erreicht, wohl aber würde eine Verödung der öffentlichen Katechisation und eine berechtigte Verstimmung der Gemeinde die Folge sein.[1])

§ 233. Lehrsprache und Lehrton.

Die Lehrsprache und der Lehrton der Katechese ist durch den Wert der Sache, durch die Aufgabe an den konkreten Katechumenen und durch die Eigentümlichkeit der Person des Katecheten bedingt. Der Wert der Sache fordert das Bewusstsein des Katecheten um die Tragweite der Wahrheit, die er den Katechumenen vorzutragen hat, ein Erfülltsein von der Wichtigkeit seines Berufes. Wie dies alle Roheit in Scherz und Ernst, ebenso alle unnatürliche (amtliche) Feierlichkeit verbannen wird, so wird es die aus der Grösse der Sache unmittelbar sich ergebende Haltung des Katecheten in Ton und Sprache, die Haltung einer stillen und festen Würde, erzeugen. Die Aufgabe der religiösen Unterweisung und Erziehung der Unmündigen fordert eine durch nichts zu ermüdende Liebe und Freundlichkeit zu den Katechumenen, ein Verständnis für ihre Gedankenwelt, ihre Vorstellungskreise, ihre Fassungskraft, und ein lebhaftes Sichversetzen in die Lage der Katechumenen, um durch Herablassung zu erheben. *Christus, da er Menschen ziehen wollte, musste er Mensch werden. Sollen wir Kinder ziehen, so müssen wir auch Kinder mit ihn werden*, sagt Luther[2]). So

1) Über die Massnahmen zur Unterweisung der Erwachsenen in kirchlichen Katechisationen in den K.O. des Grafen Georg Ernst zu Henneberg (1582), in den Ordnungen der Landgrafen Georg und Ludwig v. Hessen im 17. Jahrhundert, in den Versuchen in Sachsen-Altenburg und vornehmlich des Herzogs Ernst I. des Frommen von Gotha (seit 1640) vgl. Bernh. Becker: Die chr. Volksunterweisung, ein Bindeglied zwischen der Reformation und dem Pietismus. 1891.

2) Luther, Deutsche Messe 22 234.

scheidet sich Ernst und Würde von finsterer Strenge, und liebevolle Freundlichkeit hat nichts mit kindischem Scherzen gemein. — Die Besonderheit der Person des Katecheten ist seine Individualität, das von Gott gesetzte Gepräge seines Personlebens. Nicht die sittlich rohe Individualität, wohl aber die unter der Zucht des Heiligen Geistes stehende, die von allem Unberechtigten gereinigte, die geheiligte Individualität hat ihr unzweifelhaftes Recht in Gestaltung der Lehrsprache und des Lehrtons, und mit dem Recht die zweifellose Pflicht, sich geltend zu machen. Derben Naturen wird drastische Rede, feiner angelegten Naturen wird feinere innigere Rede homogen sein; keiner kopiere den Andern, auch dann nicht, wenn seine Art an sichtbaren Erfolgen von der des Andern übertroffen wird. Unnatur wird stets zur Karikatur und vereitelt jeden Erfolg. Allein die Verschiedenheit der Individualität entbindet nicht von der Innehaltung bestimmter allgemein gültiger Regeln der Lehrsprache. Zu diesen gehört vor allem die Anbequemung an den verhältnismässig geringen Wortschatz, über den die Katechumenen gebieten, ein nicht zu schneller, lieber langsamer Vortrag, mit deutlicher Aussprache, richtiger Betonung, sinnmässig und richtig gewählten Pausen. Gebärden und Bewegungen müssen möglichst vermieden werden; unschickliche oder unschöne Gebärden sind vollends vom Übel. Die körperliche Haltung sei weder steif noch bewegt, mag auch immerhin der Individualität des Katecheten ein gewisser Spielraum bleiben.

In der Katechese wie in der Predigt ist die hochdeutsche Sprache anzuwenden; seit Luthers Bibelübersetzung ist sie dem evangelischen Volk die heilige Sprache, in welcher gebetet und citiert wird. Es ist ein psychologischer Irrtum, die Sache aus unwirksamer Höhe zur lebendigen Wirksamkeit im Leben dadurch bringen zu können, dass man sie in dem plattdeutschen Gewande des gewöhnlichen Lebens erscheinen lässt.[2]) Dem plattdeutschen Volk wird dadurch das Heilige profan und erst recht wirkungslos. Nur selten findet man, und nur bei Leuten, welche durch das Evangelium eine bei aller Schlichtheit hohe und feine Bildung erlangt haben, dass sie in freiem Gebete der plattdeutschen Sprache sich bedienen; nur solchen würde eine plattdeutsche Katechese homogen sein, aber eben für solche ist die Katechese überhaupt nicht da. Dass gelegentlich einmal zur Verdeutlichung und Erklärung der Sache auf plattdeutsche Sprichwörter oder Wortbildungen zurückgegriffen werden darf, versteht sich von selbst; an dem meist erheiternden Eindruck solcher plattdeutschen Wendungen wird der Katechet aber leicht ermessen, wie sehr Vorsicht in der Verwendung geboten ist. Ähnlich verhält es sich mit dem Gebrauch von Provinzialismen. Doch es ist da ein Unterschied zwischen Katechese und Predigt. In beiden

2) Vgl. die plattdeutschen Predigten von L. Harms in Hermannsburg.

hat der Vortragende vor provinziellen Nachlässigkeiten sich durchaus zu hüten; während jedoch in der Predigt nur solche Provinzialismen verwendbar sind, welche grammatisch oder etymologisch sich rechtfertigen lassen, ist in der Katechese die Verwendung eine weitergehende; sollen sie doch zur Verdeutlichung denen dienen, welchen der provinzielle Ausdruck ausschliesslich verständlich ist. So wird der Katechet, allerdings nur zum Zweck der Verdeutlichung, Provinzialismen in unbegrenzter Weise verwenden dürfen, wenn er sich derselben als solcher nur bewusst ist und sie als solche den Katechumenen bezeichnet. Ebenso werden Provinzialismen unbegrenzt bei den Katechumenen zu ertragen sein, wenn nur das richtige Verständnis gewährleistet ist. Der Grundsatz, dass auf grammatisch richtige Satzbildung zu halten sei, wird dadurch nicht beeinträchtigt. Denn die sprachlich anfechtbaren Provinzialismen sind als solche zu kennzeichnen; aber der Katechet ist es, welcher zur richtigen Satzbildung behilflich sein muss, so dass das durch falschen Satzbau oder Ausdruck kundgegebene richtige Verständnis von ihm anerkannt, aber in seinen sprachlichen Fehlern sofort von ihm korrigiert wird. Denn der berechtigte Eifer, in richtiger Satzbildung und richtigem Ausdruck die Katechumenen reden zu lassen, darf nicht dazu verleiten, aus der katechetischen Unterrichtsstunde eine Unterrichtsstunde in deutscher Grammatik oder Sprachübung werden zu lassen. Dies wird geschehen, sobald der unbeholfene Katechumen aufgefordert wird, selbst den richtigen Ausdruck in richtigem Satzbau zu finden; und der Schwerpunkt der Katechese wird vollends verschoben, sobald etwa andere sprachgewandtere Katechumenen die sprachliche Berichtigung vorzunehmen ermahnt werden.

2. Kapitel.

Das Unterrichtsverfahren.

§ 234. Veranschaulichung. Zum Verständnis bringen. Übung.

Das Unterrichtsverfahren (die Methode) ist sachlich, psychologisch und individuell, d. h. es ist so einzurichten, dass der Stoff ungeschmälert zu seinem Rechte kommt, dass die besondere Natur und Entwickelungsstufe der Katechumenen beachtet wird, dass der Katechet nach dem Mass und der Art seiner Begabung das Verfahren in freier Weise handhabt. Alle drei Faktoren des Verfahrens sind in und mit einander zu bethätigen, mag man die Thätigkeiten des Katecheten nach den inneren Lehrformen oder nach den Entwickelungsstufen des Kindes (Anschauung, Vorstellung, Denken) oder nach den Zwecken des Unterrichts (Aufnahme, Verständnis, Behalten, Anwenden) ordnen. Das sachliche, das psychologische und das individuelle Verfahren kommt zum Ziel und wird den technischen Bedürf-

nissen gerecht durch Befolgung der drei Regeln der Veranschaulichung, des Zum Verständnis Bringens, der Übung.

1. *Die Anschauung ist das absolute Fundament aller Erkenntnis*, sagt H. Pestalozzi; schon Des. Erasmus und A. Comenius dringen darauf. Die Anschauung ist teils eine äussere, teils eine innere. Die äussere kommt durch allseitige sorgfältige Sinneswahrnehmungen zu stande, durch Vorzeigen, Vorsprechen, Vormachen. Für den katechetischen Unterricht kann nur das Vorzeigen in Betracht kommen durch Gebrauch von Bildern und Karten. Der Gebrauch von Bildern bei Erzählungen ist wohl nur für die Stufe des Kindergottesdienstes ein Hilfsmittel; dagegen ist eine gute und deutliche Wandkarte (von Palästina, den Missionsreisen des Apostels Paulus) ein notwendiger eiserner Bestandteil des Katechumenensaales. Die innere Anschauung besteht in einem lebendigen vollständigen Vorstellungsbilde der zu lehrenden Wahrheit in der Seele. Sie ist nicht an sinnliche Eindrücke gebunden; *sie entfaltet sich mehr auf grund der ursprünglichen Geistesanlagen, verbindet und verändert nicht nur die Wahrnehmungen, sondern erhebt sich auch durch die ausmalende (determinierende), wegnehmende (abstrahierende) und künstlich vereinigende (kombinierende) Phantasie in die Weite der entlegenen und in die Höhe der übersinnlichen Gebiete.*[1]) Die geistige Anschauung hat in der sinnlichen ihren Boden; soll das Unsichtbare von den Katechumenen in lebhafter Vorstellung geschaut werden, so muss der Katechet an sinnliche Wahrnehmungen anknüpfen und von diesen die Farbe und die dramatische Thatsächlichkeit entnehmen.

Die innere Veranschaulichung geschieht vorzugsweise durch die Erzählung. Die Kunst des Erzählens beruht vor allem in Kleinmalerei (vgl. Homer), in der Sermonikation (Einführung redender Personen), in der Wahl sinnlicher und konkreter Ausdrücke, die bekannten Vorstellungskreisen entnommen sind; alles dies fasst die kirchliche Rhetorik unter dem Titel Ornatio zusammen, die der Narratio beigesellt sein müsse. Sodann in der Vermeidung der Reflexion und last not least in dem Einsseins des Erzählers mit seinem Stoff. Vorbilder des Erzählens geben die Märchen und Sagen des Volkes (die Brüder Grimm), die zahlreichen Volksschriftsteller neuerer Zeit. Vielleicht das leuchtendste aller Muster ist aber die biblische Geschichtserzählung selbst, in welcher die sinnliche und phantasievolle orientalische Erzählungsweise durch die Hoheit des Stoffes zu einer im edelsten Sinne volkstümlichen und eben darum auch kindlichen Erzählungsweise verklärt und gereinigt ist. Aus der Hl. Schrift hat daher der Katechet das Erzählen zu lernen, durch hingebendes andachtsvolles Sichversenken in Inhalt und Form der biblischen Geschichtserzählung. Nähere Regeln lassen sich nicht geben; die

1) G. Schulze, Die einheitliche Christenlehre im evangelischen Schul- und Pfarrunterrichte 1 (1887), S. 238.

allgemeinen Bestimmungen über den Religionsunterricht in den Preussischen Volksschulen treffen das Richtige durch die Vorschrift, *sich an die biblische Darstellungsweise möglichst anzuschliessen.*

Eine Abart der Erzählung ist die Beschreibung (subjektiv gefärbt: Schilderung), die sich von der Erzählung dadurch unterscheidet, dass sie das räumliche Nebeneinander, nicht wie die Erzählung das zeitliche Nacheinander, zum Vortrag bringt. Für das räumliche Nebeneinander sind Abbildungen viel mehr geeignet als für das zeitliche Nacheinander; es wäre zu wünschen, dass neben den Karten gute Abbildungen besonders von Gegenständen biblischer Archäologie dem katechetischen Unterricht nicht fehlten.

2. Um den Stoff zum Verständnis zu bringen, bedarf es der drei Thätigkeiten der Explicatio, welche Übersicht, Demonstratio, welche Einsicht, Argumentatio, welche Zuversicht gewährt. Mit dieser Dreizahl der alten Rhetorik deckt sich die Dreizahl der neueren logischen Methodenlehre in Einteilung, Erklärung, Beweis.

a) Die Explicatio (Entfaltung) geschieht durch Einteilen d. h. durch Aufweisen der vorhandenen Teile im Ganzen, oder Zergliedern (im Gegensatz zum Zerschneiden oder Zerreissen), d. h. durch Aufweisen des Ganzen im Zusammenhang der Teile. Auch hier gilt des Augustus Wort: *divide et impera*, aber nur, wenn das Zergliedern das Mittel ist zum Zweck, Verworrenheit aufzulösen und klare Übersicht zu gewinnen. Die Formzergliederung teilt Abschnitte in Satzgruppen, diese in Sätze, diese in Worte; schwierige Konstruktionen werden in gewöhnliche Satz- und Wortfolge umgesetzt, die Beziehungen der Satzteile nachgewiesen, die Verkürzungen aus einander gefaltet, damit das wörtliche Verständnis erreicht und jede Art von Misverständnissen, die oft unglaublich sind, beseitigt werde. Die Sachzergliederung hat es mit dem Inhalt zu thun, mit Thatsachen, Vorstellungen, Begriffen, Urteilen, Gedankengruppen. Z. B. das Ehren von Vater und Mutter besteht in den Unterbegriffen 1. nicht verachten, 2. nicht erzürnen, 3. in Ehren halten, 4. dienen, 5. gehorchen, 6. lieb und wert haben. Die Zergliederung hat erst dann ihr Werk vollbracht, wenn sie nachgewiesen hat, dass die einzelnen Glieder Teile des Ganzen sind, und dass das Ganze in jedem Teil erscheint.

b) Die Demonstratio oder Erklärung ist der Zergliederung nahe verwandt. Das Mass der Erklärung richtet sich nach der Auffassungskraft und den Vorkenntnissen der Katechumenen und wird von dem Zweck, Einsicht zu verschaffen, beherrscht. Die Worterklärung ist teils etymologisch (wobei man ein deutsches Wörterbuch zu Hilfe nehme, damit man sich vor Thorheiten hüte), teils Zerlegung (er-lösen = heraus lösen), teils Übersetzung (Opfer = Gabe, Darbringung), teils Vertauschung (Rechtfertigung = Gerechterklärung), teils Umschreibung (Busse = Sinnesänderung), teils Deutung des bildlichen

Ausdrucks (*Der Herr ist Sonne und Schild = giebt Freude und Gedeihen und Schutz*). Die Sacherklärung ist Erklärung entweder des Begriffs oder des Urteils. Die Erklärung des Begriffs geschieht teils durch logische Definition (Gattungsbegriff: Liebe; Speciesbegriff: Gnade, Barmherzigkeit, Güte), teils durch Beschreibung (Vereinzelung [Töten = am Leibe 1. Schaden, 2. Leid thun], Unterscheidung [Glaubensgerechtigkeit — Lebensgerechtigkeit], Vergleichung u. s. w.), teils durch Erzählung (Geschichten, Beispiele, Individualisierung, Instanzen [d. h. Verdeutlichung durch einen Vorgang aus einem niederen Lebensgebiet], Allegorieen, Parabeln). Die Erklärung des Urteils bedient sich derselben Mittel, wie die des Begriffes, jedoch so, dass die Urteile nach ihren inneren Beziehungen in Grund, Folge, Beschränkung, Erweiterung u. s. w. dargelegt werden.

c) Die Argumentatio, der Beweis mit dem Ziele: Zuversicht zu erwecken. Beantwortet die Explicatio die Frage Was?, die Demonstratio die Frage Wie?, so die Argumentatio die Frage Warum? Dem Kinde selbstverständliches (z. B. das Dasein Gottes) beweisen wollen, heisst es ihm zweifelhaft machen, dem Kinde unverständliche Beweise vortragen hat denselben Erfolg. Die Argumentatio ist teils positiv Confirmatio, teils negativ Confutatio oder Redargutio. Beide sind teils nach dem Grunde zu unterscheiden als Vernunfts-, Autoritäts- und Erfahrungsbeweise, teils nach dem Gange als direkte und indirekte. Zum Beweisen auf religiösem Gebiet gehören zwei: 1. einer, der etwas beweist, 2. einer, der sich etwas beweisen lassen will. Ohne diesen Willen nützen die scharfsinnigsten Beweise nichts; ist der Wille da, so sind die Beweise willkommene Mittel, den durch den Schwergehalt der Sache geführten unmittelbaren Beweis zu unterstützen.

3. Die Übung ist teils Einübung, teils Ausübung. Die Einübung geschieht teils durch Memorieren, teils durch Repetieren. *Wir wissen nur so viel, wie wir im Gedächtnis haben*, ist ein altes Sprichwort, und Hegel sagt: *Eine Erkenntnis, sei sie, welche sie wolle, muss man, um sie zu besitzen, im Gedächtnis haben, mag man nun damit anfangen, oder damit endigen. Wird damit angefangen, so hat man nur um so mehr Freiheit und Veranlassung, sie selbst zu denken.* Verwerflich ist es, unverstandenes memorieren zu lassen, ebenso verwerflich, mit dem Memorieren zu warten, bis alles völlig verstanden ist; denn das Verständnis der christlichen Wahrheit ist nicht nur bei Kindern ein nur annäherndes. Das mechanische Gedächtnis werde durch die Reproduktionsgesetze der Succession und Koexistenz, das ingeniöse durch die der Analogie und des Kontrastes, das judiziöse durch Anwendung der logischen Gesetze geübt (vgl. § 210). Nur in kleineren Abschnitten werde der Memorierstoff aufgegeben, und neben der wörtlichen Memorie gehe die Übung her, den Sinn bestimmter Abschnitte mit eigenen Worten wiederzugeben. *Repetitio mater est studiorum;* sie

teilt sich in Rekapitulation, welche die ursprüngliche Reihenfolge innehält, in Inversion, welche die umgekehrte Reihenfolge innehält, in Konversation — die fruchtbarste Art, weil sie zur Beherrschung des Stoffes anleitet —, welche in gemischter Folge die Erkenntnisse erneuert. Mit dem Wiederholen verbindet sich das Prüfen, selbst eine Wiederholung in grösserem Stil. Die Prüfung soll die Kenntnisse des Schülers und sein Verständnis des Gelernten, sie kann auch seine geistige Kraft erproben; sie kann ferner mit dem Unterricht — so meistens — verbunden werden, oder für sich, und dann gewöhnlich öffentlich, auftreten. Die öffentliche Prüfung findet vor der Gemeinde zum Nachweis der Konfirmationsreife statt; sie geschehe in Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit und vermeide jede Beschämung der Katechumenen und alles hohle Scheinwesen. Die Ausübung ist das letzte Unterrichtsziel; nicht der Katechet, sondern der Katechumen hat sie zu leisten, jener aber giebt die Anleitung dazu. Diese Anleitung ist nicht unwirksam zu machen durch einseitige Betonung des natürlichen Unvermögens, sie hat nicht auf falsche Wege zu leiten durch Vorspiegelung selbstherrlichen Könnens. Das Vermögen, Christ zu werden und als Christ zu leben, giebt allein die Gnade Gottes durch den Glauben an Christus. Die Anleitung des Katecheten geschieht einerseits durch Vorhalten der Verpflichtungsgründe, anderseits durch Ermahnung. Jene sind zu entnehmen dem Sollen und Wollen des Christenkindes, dem Ernst und der Güte Gottes, der Darlegung des Guten und Notwendigen, des Nützlichen und Seligen. Die Ermahnung hat zu bitten, aufzufordern, zu erinnern, sie stelle Gewissens- und Bekenntnisfragen — in ernster Liebe, kurz und kräftig.

§ 235. Der Lehrgang. Analyse und Synthese.

Der Lehrgang oder die Methode im engeren Sinne ist der Gang, welchen die Lehre geht, um von einem bestimmten Ausgangspunkte zu einem vorbedachten Ziele zu gelangen. Es giebt zwei Hauptformen des Lehrganges, die analytische und die synthetische Form. *Die analytische* (von ἀναλύειν = auflösen) *zeigt dem Kinde das fertige Wohnhaus, sagt ihm die Bestimmung des Ganzen, macht es auf die einzelnen Teile aufmerksam und auf ihre zweckmässige Einrichtung; kurz, lehrt es das Haus kennen, welches andere gebaut haben. Die synthetische* (von συντιθέναι = zusammensetzen) *führt den Schüler auf die leere Baustelle, überlegt mit ihm, wie sie zu benutzen und anzubauen sei, schafft mit ihm die Baumaterialien herbei und lässt unter seiner Aufsicht das Haus aufführen. Jene lehrt Häuser kennen, diese Häuser bauen,* — so Dinter.[1]) Bei der Analyse ist das Ganze in der biblischen Geschichte, im Katechismus-

1) Citat von G. Schulze, Die einheitliche Christenlehre 1 (1887), S. 259.

stück gegeben und als gegeben anerkannt, vor aller Untersuchung feststehend; durch Zerteilung lehrt man das Ganze kennen. Bei der Synthese ist das Ganze nur ideell in dem Katecheten als Ziel des Unterrichts vorhanden, der Katechumen wird an das Einzelne aus biblischer Geschichte, aus Katechismusstücken u. s. w. hinangeführt und mit ihm wird das Ganze aufgerichtet. Nicht ungeschickt hat man die synthethische Methode auch die heuristische genannt, weil sie in der That darauf ausgeht, die zu beweisende Wahrheit von den Schülern finden zu lassen.

In der Didaktik unterscheidet man sachliche, logische, entwickelnde und darstellende Analyse und Synthese. Wir gehen nicht näher darauf ein, da die Unterscheidung und ihre Definitionen für die Katechese nur minimalen Wert haben, vor allem aber, weil in der Anwendung beider Bezeichnungen eine noch grössere Willkür herrscht, als in der Definition der analytischen und synthetischen Predigt. Nennt doch selbst G. Schulze[1]) die Ausdrücke *verschieden gedeutet und deutbar* und sagt von der analytischen und synthetischen Entwickelung: *dass diejenigen nicht unrecht haben, welche die umgekehrte Benennung vorschlagen.* Bleiben wir bei der einfachen, oben gegebenen Definition von Analyse und Synthese, so ist augenscheinlich, dass je nach der Reife und Fassungskraft der Katechumenen der Analyse oder der Synthese der Vorzug gebührt, für die jüngeren und schwächeren eignet sich das Vorwiegen der Analyse, für die gereifteren die Synthese. Denn die Analyse beginnt mit der gegebenen Wahrheit und bringt sie zur Erkenntnis, die Synthese setzt die Deduktionsmittel voraus und lässt durch Kombination derselben die Wahrheit finden. Der Misbrauch der analytischen Entwickelung geschieht in dem Verfahren, welches von der ausser aller Beweisbedürftigkeit stehenden Inspiration der Hl. Schrift als Quelle der Dogmen und von der tradierten Lehrform der einzelnen Dogmen ausgeht, welche nicht in ihrer Wahrheit erkannt, sondern als wahr ohne weiteres angenommen, daher nur erklärt werden sollen. Der Misbrauch der synthetischen Entwickelung ist die sokratische Lehrart, welche den Offenbarungscharakter des Christentums verkennt. Gleichwohl beruht die synthetische Darstellungsart auf unverrückbaren psychologischen Gesetzen; in keiner Unterrichtsstunde darf sie unangewendet bleiben, wenn der Katechet nicht auf Verständnis und Interesse der Katechumenen verzichten will. Allein sie hat als Ferment den ganzen Unterricht zu durchdringen; sie als einzige allgenugsame Methode zu verwenden, entspricht weder dem Stoff noch der Aufgabe der katechetischen Unterweisung. Dem Stoff der katechetischen Unterweisung wird die analytische Entwickelung insofern gerecht, als die derselben zu grunde liegende allgemeine Idee, dass wir von Gott und göttlichen Dingen nichts wissen können,

1) G. Schulze a. a. O. 257. 259.

es sei uns denn durch Offenbarung Gottes gegeben, eben die Offenbarungsidee, dies unveräusserliche Specificum des Christentums, ist. Die Offenbarung Gottes als Grund unseres Heilsglaubens — im Unterschied von sonstigen Kundgebungen Gottes — ist aber rein geschichtlicher Natur, und alles Geschichtliche und Thatsächliche ist nicht demonstrierbar, es ist gegeben und als Gegebenes, also auf analytische Weise, zu behandeln. Da anderseits aber in der geschichtlichen Person Jesu Christi alle Offenbarung Gottes vollendet ist, so ist das Verständnis der Person Jesu Christi als des einigen Grundes und Ursachers unserer Seligkeit die einige Quelle aller Lehren der christlichen Religion. Diese Lehren haben in demselben Masse unantastbare Wahrheit und Überzeugungskraft, als sie aus dem Verständnis der Person Christi sich ergeben und notwendige Gedanken des Glauben an Christus sind. Die Konfirmanden wird die Kirche aber nicht entlassen dürfen, nachdem sie in bloss äusserer Autorität ihre Lehre vorgetragen und sie zum Gedächtniseigentum der Katechumenen gemacht hat; sie muss sie den Weg geführt haben, auf welchem sie zu wirklicher Überzeugung zu gelangen vermögen, indem sie die Lehren als solche nachweist, welche mit dem Heilswert der Person Christi stehen und fallen. Dies aber geschieht durch die der synthetischen Entwickelung sich anschmiegende genetische (heuristische) Methode, welche im Gegensatz zur dogmatischen Methode, die lediglich autoritativ verfährt, in dem Gemüt der Katechumenen von der Person Christi aus die Erkenntnisse entstehen, durch eigene Mitarbeit entstehen und sie dadurch zu unverlierbarem Eigentum werden lässt. Dass die genetische Methode nicht nur die Form des Lehrganges, sondern auch den Stoff des Unterrichts in intimer Weise berührt, ist bei der Stofflehre bereits zur Sprache gekommen (§ 226 f.).

§ 236. Die Lehrform. Akroamatik und Erotematik.

Die Lehrform der Katechese ist zweifacher Art: akroamatisch und erotematisch. Unter akroamatischer Lehrform (*ἀκροᾶσθαι*, hören) versteht man diejenige Form, in der den Katechumenen nur das (aufmerksame) Hören zugemutet wird, in der also der Katechet nach Art der Predigt in einem ununterbrochenen Vortrage den Stoff darbietet. Die akroamatische Form hat in der Katechese bis Ende des 17. Jahrh. fast ausschliesslich geherrscht, und noch das 19. Jahrh. hat katechetische Lehrbücher hervorgebracht, die unmisverständlich die akroamatische Lehrform zur Voraussetzung haben. Allein es ist damit nicht behauptet, dass die Frageform in der katechetischen Unterweisung unter der Herrschaft der Akroamatik gefehlt habe. Bereits Augustin hat den Wert der pädagogischen Frage klar erkannt;[1]) er empfiehlt sie, um

1) Augustin, De catech. rud. 13 (ed. G. Krüger [1893], p. 23 f.).

die Schüchternheit der Katechumenen zu überwinden und dem Mangel an Verständnis abzuhelfen; und neben der pädagogischen Frage ist die Beicht- oder Examensfrage zu allen Zeiten angewendet worden. Aber unter der erotematischen Lehrform (ἐρωτᾶν, fragen) im Gegensatz zur akroamatischen versteht man nicht die Verwendung der pädagogischen und der Examensfrage, sondern diejenige Form der Unterweisung, in der der Stoff und das Verständnis des Stoffes in der Form der Frage und Antwort entwickelt wird, also die didakttische oder Entwickelungsfrage des Lehrgesprächs zwischen dem Katecheten und den Katechumenen. Diese Form des Lehrgesprächs tritt zuerst in den reformierten Gemeinden Frankreichs auf und ist in Frankreich durch zahlreiche Synoden im 16. und 17. Jahrh. empfohlen und gefördert worden (vgl. § 198). Aus den im Elsass empfangenen Anregungen hat Ph. J. Spener und der gesammte Pietismus das Lehrgespräch zu kultivieren gesucht; wenn es ihm nicht gelungen ist, es zur herrschenden Lehrform zu erheben, so liegt der Grund in dem Mangel an intellektueller Zucht, der dem Pietismus anhaftete und ihn bald genug in das mechanische Wortgeklapper der orthodoxen Unterrichtsmethode zurücksinken liess. Der Reformator auf katechetischem Gebiet, insofern er der erotematischen Form des Lehrgesprächs zum Siege verhalf, ist Johann Lorenz von Mosheim mit seiner sokratischen Lehrmethode.[1]) Der von Mosheim selbst gewählte Name hat der guten Sache viel geschadet; er ist durchaus misverständlich und bedarf daher einer näheren Beleuchtung. Zwei Gesichtspunkte sind vor allem hervorzuheben: 1) Mosheim setzt ausdrücklich ein gedächtnismässiges Lernen der biblischen Geschichte und des Katechismus voraus; er setzt auch ein Examen voraus, welches das Haften des Gelernten im Gedächtnis konstatiert. *Es ist Einfalt, sich einzubilden, dass die Jugend durch die Catechisation die ersten Buchstaben des Glaubens lernen soll. Der Zweck dieser Unterweisung ist, die gleichsam todten Begriffe ihres Verstandes zu beleben, die unförmlichen und unvollkommenen zu bearbeiten und zu verbessern, die richtigen zu befestigen. Kan man sich diese Absicht bey Kindern vorhalten, deren Seele einer unbeschriebenen Taffel gleichet und ihre Kräffte noch nie recht versuchen können? ... Man kan keine andere, als solche Leute catechisiren, die schon Grund in der christlichen Lehre geleget haben und ihren Verstand einigermassen zu gebrauchen wissen.* (S. 482 f.) Auf dieser Voraussetzung baut sich die sokratische Fragemethode auf; sie hat keinen andern Zweck, als den, die gegebenen Erkenntnisse flüssig und lebendig zu machen, sie in ihrer Begründung, in ihrem Gehalt, in ihrer Tragweite den Katechumenen zum Bewusstsein zu bringen und sie zu ihrem wahrhaftigen Eigentum zu erheben.

1) Johann Lorenz von Mosheim, Sittenlehre der Heiligen Schrifft (9 Teile in 8 Bänden in 4° 1735—1770, Band 7—9 herausgegeben von Johann Peter Miller) Band 1 Kap. 2 § 12, S. 470—484.

2. Dieser Zweck wird dadurch erreicht, dass der Lehrer sich auf den Standpunkt des Schülers stellt und sich von dem Schüler belehren lässt. *Die Catechisation ist ein vernünfftiges und ordentliches Gespräch eines Lehrers und Schülers, in welchem der Lehrer die Person des Schülers annimmt und durch vorsichtige und kluge Fragen, teils den wahren Begriff, den sich dieser von solchen Dingen machet, welche die Sinnen nicht rühren, zu erforschen, teils die Fehler dieses Begriffes zu verbessern trachtet, damit der Jünger dem Meister ähnlich werden, und eben so wohl, wie er, ein reines und richtiges Bild der Warheit in seinem Verstande warnehmen möge ... Wir verlangen, dass der Catechet die Person des Schülers annehmen und so fragen müsse, als wenn er lernen wolte ... Wer wie ein Lehrer fräget, wird mit Worten gemeiniglich bezahlet, und durch diese Worte offt betrogen. Wer wie ein Schüler fräget, der kan nicht leicht mit blossen Worten abgewiesen werden ... Ein Catechet muss den ans Licht gebrachten und durch Fragen erforschten Begrif der Jugend durch neue und wohl abgefassete Fragen allgemach zu reinigen, zu bessern, zu ergänzen, zu beschneiden suchen, biss das Bild der Warheit in dem Verstande des Schülers, mit dem Bilde, das in seinem eigenen Verstande lieget, oder vielmehr mit der Sache selber, in allen Stücken übereinstimmet* (S. 476. 479).

Die Aufklärungszeit bemächtigte sich der Methode; dem falsch gewählten Namen wurde sie gerecht, das Wesen des Christentums verleugnete sie, als sie die Offenbarungswahrheit der Vernunftwahrheit gleichstellte und von der Voraussetzung aus, dass in jedem Menschen dieselbe in nuce vorhanden sei, durch sokratische Fragen die *Τέχνη μαιευτική* des Sokrates auszuüben suchte. Nicht die Idee Mosheims, sondern ihr Misbrauch durch die Aufklärung hat die Sokratik in üblen Ruf gebracht und Pestalozzi seinen Sieg über sie ermöglicht. Heute verficht kaum jemand mehr die sokratische Methode in dem Sinne der Aufklärung; der Gang der Pädagogik und Didaktik in unserem Jahrhundert hat die innige Verbindung der akroamatischen und der erotematischen Methode auch die Katechetik schätzen gelehrt, — und diese Verbindung hat die Gewähr des Erfolges in sich selbst. Die akroamatische Lehrform entspricht dem Offenbarungsinhalt des Christentums, sie entspricht auch der psychischen Neigung des unmündigen Kindes. Der Offenbarungsinhalt des Christentums entfaltet nicht nur und bringt zum klaren Bewusstsein den unbewussten Besitz des Kindes oder auch das, was bisher an das Kind in positiver Weise herangekommen ist, er bringt auf allen Stufen des Unterrichts neues, das wohl bestimmte Anknüpfungspunkte in dem bereits Vorhandenen hat, aber aus diesem nicht entfaltet werden kann. Die psychische Neigung des Unmündigen lässt gern ihn lauschen auf die Rede des Mündigen, und die vorherrschende Rezeptivität fühlt sich wohl im Hören und Aufnehmen. Auch lässt es sich nicht verkennen, dass der Katechet in der akroamatischen Lehrform die Sache sicherer beherrscht; ungestört kann er den Zusammen-

hang verfolgen, das Neue und Schwierige in passender Verbindung mit dem Leichten und Alten den Katechumenen darbieten, diese bleiben gesammelt um den Stoff, und der Stoff wird einheitlich vorgetragen. Die alleinige Anwendung jedoch der akroamatischen Form ist trotzdem für den unmündigen Katechumenen nicht geeignet. Abgesehen davon, dass ein nicht unterbrochener längerer Vortrag Unaufmerksamkeit und träumerisches Wesen erzeugt, so dass die aktive Rezeptivität zur Passivität hinabsinkt, abgesehen auch davon, dass der Katechet die Gefahr schwer vermeiden kann, ohne Rücksicht auf das Verständnis der Katechumenen die Gedanken fortzuspinnen und den Bau auf unsolidem Grunde weiterzuführen, also abgesehen von dem Bedürfnis einer Kontrole des Verständnisses und des Aufmerkens ist es pädagogisch falsch, einem Katechumenen die Aufnahme längerer Lehrvorträge zuzumuten. Die Rezeptivität wird elastisch bleiben nur durch Inanspruchnahme der Spontaneität, und nur die erotematische Lehrform, so sehr ihre ausschliessliche Anwendung aufregend und auflösend wirkt, ist das Mittel, einen festen Bau der Lehre zu verbürgen und durch die stete Aufforderung zum Mitarbeiten die Erkenntnisse zum bleibenden, gesund erwachsenen Eigentum des Katechumenen zu machen. Auch das Verhältnis des Katechumenen zum Katecheten wird durch das erotematische Verfahren gehoben; der Schüler macht sein Verständnis geltend, durch den Dialog zwischen ihm und dem Lehrer tritt er in die Gleichheit des Interesses an demselben Gegenstande ein, und ein Band des Vertrauens zwischen Katechet und Katechumenen auf grund des Lehrstoffes wird gewirkt.

§ 237. Die Technik der erotematischen Lehrform.

Die erotematische Lehrform bedarf einer näheren Erläuterung. Die stets zu beachtenden allgemeinen Regeln dürften folgende sein. Die Frage ist eine Aufforderung, welche eine Gegenrede (Ant-wort) erwartet. Inhaltlich enthält die Frage etwas Unbestimmtes, welches durch die Antwort entweder objektiv zur Bestimmtheit des Begriffs, oder subjektiv zur Klarstellung des Urteils (durch Entscheidung des Gefragten) ergänzt werden soll. Formell ist die Frage nur dann richtig gestellt, wenn sie einen vollständigen Satz bildet. Daraus ergeben sich folgende Regeln:

1. Da die Frage ein grammatisch vollständiger Satz sein muss, so sind unvollständige Sätze und falsch gebildete Sätze zu vermeiden. a) Der Fehler, unvollständige Fragesätze zu bilden, ist dreifach verschieden: 1. Der Fragesatz ist formell richtig, der Satz aber grammatisch unrichtig, z. B. Was wurde Jesus von den Kriegsknechten? Das Hilfszeitwort „wurde“ deutet das vollständige Prädikat nur an; dies vollständige Prädikat soll die Antwort geben und ist zur Bildung der Frage in Gedanken vorweggenommen. 2. Der Satz ist vollständig,

aber kein Fragesatz; dieser kommt nachträglich in blosser Fragepartikel, z. B. Christus hat uns erlöst; wovon? 3. Der Satz ist weder vollständig noch ein Fragesatz, z. B. Der Teufel geht umher wie ein brüllender —? Scherzweise werden von dieser Petristelle solche Fragen wohl „brüllende Löwen" genannt. b) Die falsche Bildung von Fragesätzen besteht meistens darin, dass das Fragewort an falsche Stelle gesetzt wird. Z. B. Als Gott Himmel und Erde schuf, hat er was zuerst geschaffen? statt: Was hat Gott zuerst geschaffen, als er Himmel und Erde schuf? Es gilt die Regel, das Fragewort möglichst nahe an den Anfang des Satzes zu stellen.

2. Da auf die Frage eine sichere Antwort erfolgen soll, so werden drei Eigenschaften derselben erfordert: Deutlichkeit, Bestimmtheit und Angemessenheit. a) Die Deutlichkeit der Frage verlangt Verständlichkeit für das Begriffsvermögen der Katechumenen, Kürze und Präcision, Vermeidung der Doppelfrage, wenn die Antworten auf die beiden Fragen verschieden ausfallen müssen. Gestattet ist die Doppelfrage nur dann, wenn die zweite Frage dem Katechumenen die erste verdeutlichen soll und dieselbe Antwort heischt. Z. B. Wie ist der Name des Jüngers, der den Herrn verleugnete? Wie heisst er? Es ist ferner darauf zu achten, dass die Wörter Wenn und Wann, Warum und Wozu, Warum und Um was (ungut: Worum) u. dgl. nicht verwechselt werden; z. B. Warum sandte Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt? Weil er die Welt liebte. Wozu sandte Gott u. s. w. Damit Alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben. Oder: Warum bat Salomo Gott in Gibeon? Weil Gott ihn dazu aufforderte. Um was bat er? Um ein gehorsames Herz u. s. w. b) Die Bestimmtheit der Frage. *Es soll ein examinierender Propst einmal einen Schulamts-Kandidaten sogleich zu Anfang gefragt haben: Wovor hat sich ein Schullehrer besonders zu hüten? und die verdiente Antwort lautete: Ein Schullehrer hat sich besonders vor unbestimmten Fragen zu hüten.*[1]) Unbestimmte Fragen sind solche, welche mehrere gleich richtige Antworten vertragen, während eine Grundregel der Fragebildung darin besteht, dass jede Frage so gebildet sein muss, dass nur eine Antwort richtig ist. Sind mehrere Antworten gleich richtig, so muss der Schüler raten, was der Lehrer meine; beim Fehlgriff erfolgt gewöhnlich die Erwiederung: *Das ist schon richtig, aber das habe ich nicht gemeint.* Von der unbestimmten Frage pflegt man als Nebenschoss die allgemeine Frage zu unterscheiden, welche sachlich nur eine richtige Antwort verträgt, formell mehrere; sie ist nicht zu verurteilen, wenn der Zusammenhang der Katechese das bestimmende Moment ergiebt; z. B. es wird vom Gebet gehandelt und die Frage gestellt: Was müssen wir vor dem Essen thun? c) Die Angemessenheit der Frage

1) Cl. Harms. Pastoraltheologie[3] 70.

für den Katechumenen besteht darin, dass die Frage weder zu leicht, noch zu schwer gestellt ist; jene lässt das Interesse erschlaffen, diese entmutigt. Die Angemessenheit für die Sache besteht darin, dass einerseits alles unterbleibe, was dem Verständnis der Sache nicht dient, dass anderseits nichts unterbleibe, was dem Verständnis dient, auch wenn es abgelegen scheint.

3. In jeder Frage ist dreierlei zu unterscheiden, das Fragepunktum, das Fragedatum, das Fragequäsitum. a) Das Fragepunktum ist das in der Frage, worauf die Antwort die nähere Bestimmung geben soll, also das, worauf der verschwiegene Gegensatz ruht. Das Fragepunktum ist durch Betonung hervorzuheben. Je nach der Stellung des Punktums (also je nach der Betonung) wird der Sinn der Frage verschieden sein, also auch die richtige Antwort verschieden lauten. Z. B. Warum liess David die Lade Gottes nach Jerusalem hineintragen? Weil David der König war. Warum liess . . . nach Jerusalem hineintragen? Weil er für Jerusalem den Segen Gottes begehrte. Warum liess David . . . hineintragen? Weil der Weg vom Hause Obed-Edoms nach Jerusalem nicht weit war. b) Das Fragedatum ist das Concessum, das Urteil oder der Begriff, über dessen Richtigkeit zwischen Lehrer und Schüler Übereinstimmung herrscht. Z. B.: Wer hat die Welt erschaffen? Das Fragedatum ist die Voraussetzung, dass irgend jemand die Welt erschaffen hat. Wer hat uns von unseren Sünden erlöst? Irgend jemand hat uns erlöst, es fragt sich nur, wer es gethan. Falsch gestellt sind daher Fragen, in welchen das Fragedatum falsch und irreführend angegeben ist. Z. B. die Frage mancher alten Katechismen: *Wie viel sind Götter*?[1]) enthält das falsche Fragedatum: Mehrere Götter sind da, es fragt sich nur, wie viele, und die erwartete Antwort: Es giebt nur einen Gott, entspricht dem Fragedatum nicht. Oder: Was antwortete Jesus auf die Anklage der falschen Zeugen? Das richtige Fragedatum lautet: etwas hat Jesus geantwortet, es fragt sich nur, was dieses Etwas ist. Die richtige Antwort: Nichts verleugnet das Datum. Nur rhetorische Fragen, auf welche keine Antwort erwartet wird, dürfen das Fragedatum ignorieren; z. B.: Wer hat des Herrn Sinn erkannt? Wer ist sein Ratgeber gewesen? Die richtig formulierte didaktische Frage würde lauten: Hat irgend jemand des Herrn Sinn erkannt? u. s. w. c) Das Fragequäsitum steht in nächster Verbindung mit dem Fragepunktum; bezeichnet dieses formell das, worauf es bei der Frage ankommt und woran die Antwort anzuknüpfen hat, so ist das Quäsitum

1) „Wie viel sind Götter?“ lautet die 2. Frage in Joh. Brenz s. g. Catechismus maior: „Unterricht und Auslegung der 12 Artikel christlichen Glaubens, des Vater unsers und Gebot Gottes, alles in Fragstück für die Gewachsenen und Alten zu lehren verfasset“ 1527 oder 1528, bei J. Hartmann, Älteste katechetische Denkmale der evangelischen Kirche u. s. w. 1844, S. 27. Aus diesem Brenzschen Katechismus ist die falsche Frage in zahlreiche lutherische Katechismen übergegangen.

das Sachliche, das durch die Antwort ins Licht gestellt werden soll. Z. B.: Wer hat den Heiland dreimal verleugnet? Das Fragepunktum ist das Wort verleugnet, das Quäsitum der Name dessen, welcher verleugnet hat.

§ 238. Die Fragearten.

Da die Frage etwas Unbestimmtes enthält, das durch die Antwort entweder objektiv zur Bestimmtheit des Begriffs, oder subjektiv durch Entscheidung des Gefragten zur Klarstellung des Urteils ergänzt werden soll, so sind damit zwei Arten von Fragen gegeben, die Begriffsfrage und die Urteilsfrage.

1. Die Begriffsfrage, auch Bestimmungs- oder Ergänzungs- oder Vervollständigungsfrage genannt, ist diejenige Frage, in welcher eine Unbestimmtheit des Begriffs konstatiert ist, die durch die Antwort gehoben werden soll. Es sind die sogenannten W-Fragen: wer, was, warum, wie, wozu, wann u. dgl.; die Unbestimmtheit des Begriffs bezieht sich also auf das Subjekt, das Prädikat, das Objekt, den Grund, die Zeit, die Absicht u. s. w.

2. Die Urteilsfrage, auch Entscheidungsfrage genannt, fordert das Urteil des Gefragten über ein Verhältnis oder ein Verhalten heraus. Sie teilt sich in die Disjunktivfrage und die Qualitätsfrage. a) Die Disjunktivfrage stellt dem Gefragten zwei Dinge zur Auswahl vor, damit er durch sein Urteil für eins derselben sich entscheide. Z. B.: Petrus zog sein Schwert zur Verteidigung Jesu; war sein Thun dem Herrn wohlgefällig oder misfällig? Namentlich wo die Disjunktivfrage nicht das historische, sondern das sittliche Urteil des Gefragten zur Entscheidung über gut oder böse herausfordert, kann sie von hoher pädagogischer Bedeutung, zur Klärung des sittlichen Bewusstseins, werden. Der Gefragte wird dadurch zur sittlichen Stellungnahme veranlasst. b) Die Qualitätsfrage ist die höchst misverständliche Bezeichnung für diejenigen Fragen, auf welche nur die Antwort Ja oder Nein passt. Die Qualitätsfrage ist möglichst zu vermeiden, weil in der Frage selbst meistens die Entscheidung unmisverständlich angedeutet liegt; der Schüler braucht deshalb, um die richtige Antwort zu finden, die Sache selbst nicht zu verstehen, der Klang der Frage genügt, ihm die richtige Antwort in den Mund zu geben. Anfänger im Katechisieren pflegen sich gern durch Qualitätsfragen zu helfen; den Meister der Katechese erkennt man auch daran, dass er solche Fragen nicht stellt. Und dennoch sind sie unter Umständen nicht nur berechtigt, sondern von hoher Bedeutung: dann, wenn die didaktische Entwickelung unterbrochen wird durch Paränesen, und die Paränese sich steigert zu gewissenandringendem Ernst. Der Form nach sind die Qualitätsfragen dann den rhetorischen Fragen gleichzusetzen, da eine Antwort, wie auch bei diesen, nicht erwartet

wird. Z. B.: *Wollt ihr auch weggehen? Willst du auch den Herrn verleugnen?* u. s. w.

Wohl nie wird ein Katechet in den Fehler verfallen, seine Katechese aus lauter Qualitätsfragen oder auch Disjunktivfragen bestehen zu lassen. Desto häufiger ist der Fehler, in der ganzen Katechese eine Begriffsfrage an die andere zu reihen und dadurch eine einschläfernde Eintönigkeit hervorzurufen. Es ist die Aufgabe, Begriffsfragen und Urteilsfragen in der richtigen, nicht mechanischen, Abwechselung zu verwerten, und inhaltlich alle Fragen in lebendiger Beziehung zu dem logischen Zusammenhang zu formulieren. Dieser logische Zusammenhang wird durch die Fragen selbst bezeichnet, — dann, wenn die richtigen Antworten gegeben werden, an welche sich die folgende Frage zur Fortspinnung des in der vorhergehenden Frage angegebenen Gedankens anknüpft. Schwierig wird jedoch die Sache, wenn die richtige Antwort ausbleibt; wird sie halbrichtig gegeben, so ist es die Aufgabe des Katecheten, durch Nebenfragen die Antwort richtig zu stellen, also den Faden zu unterbrechen, um ihn, sobald die richtige Antwort erzielt ist, fortzuspinnen. Die Regel muss sein, auf erotematischem Wege das Halbe zu ergänzen, das Schiefe zu berichtigen, nicht durch akroamatisches Eingreifen den Schülern die Arbeit abzunehmen; man würde sie dadurch gewöhnen, mit irgend einer ungefähr passenden Antwort sich zufrieden zu stellen, und die Gespanntheit des Aufmerkens beeinträchtigen. Peinlich für den Katecheten und nicht geringe Geistesgegenwart erfordernd ist das Ausbleiben jeder Antwort. Der Fehler wird stets auf seiten des Katecheten liegen; entweder war die Frage undeutlich oder zu schwer für die Katechumenen, oder der Katechet hat es nicht verstanden, die Aufmerksamkeit gehörig zu fesseln. Aber auch beim Ausbleiben jeder Antwort darf der Katechet nicht selbst die Antwort geben, er würde sonst die Trägheit befördern, sondern die Aufgabe ist, durch Klarstellung des Gedankenganges und der für die richtige Antwort vorauszusetzenden Erkenntnisse auf erotematischem Wege eine neue Weiterführung durch neue Fragen zu versuchen, bis das Geforderte geleistet wird.

Die Frage ist nur in besonders zu motivierenden Fällen an den einzelnen Schüler zu richten; in der fast ausnahmslosen Regel werde die ganze Klasse gefragt. Der Katechet lasse Zeit zum Besinnen und fordere dann einen der sich Meldenden zur Beantwortung auf. Wird die Frage sofort an einen Einzelnen gestellt, so gewöhnen die Übrigen sich an Unaufmerksamkeit, was am ärgsten stattfindet, wenn der Katechet die Schüler der Reihe nach fragt, und die für Alle bestimmte Katechese wird in Privatunterricht Einzelner aufgelöst. Aber, auch nur die sich Meldenden werden zur Beantwortung aufgefordert, und der Katechet hat durch die Zucht dem vorzubeugen, dass Wissende die Meldung unterlassen. Gleichwohl gilt es, die sich nicht Meldenden,

also die Unwissenden, mit heranzuziehen; dies geschieht teils durch genaue auf Kenntnis der Leistungsfähigkeit der Katechumenen basierende Unterscheidung von leichten und schwereren Fragen, teils durch Wiederholungsfragen, die den Schwächeren gestellt werden. In jeder Unterrichtsstunde ist jedes Kind wenigstens einmal zu fragen; nur eine besonders zahlreich besetzte Klasse kann Ausnahmen rechtfertigen. In Betreff der Antworten ist auf ein Dreifaches zu achten: 1. dass jede Antwort in einem vollständigen, der Frage entsprechenden Satz geschehe; sprachungewandten Kindern hat der Katechet nachzuhelfen; 2. dass die Meldung zur Antwort (Fingeraufheben) in bescheidener, nicht zudringlicher Weise geschehe; 3. dass der Antwortende sich von seinem Sitze, und zwar vollständig, erhebe. Die beiden letztgenannten Punkte sind Forderungen des Dekorums, welche die Würde des Gegenstandes erheischt. Der erstgenannte Punkt ist nicht nur für das Verständnis wesentlich, er wird auch durch die ehrerbietige Achtung, die der Katechumen dem Katecheten schuldig ist, gefordert.

§ 239. Verbindung der akroamatischen und der erotematischen Lehrform. Die Kunstkatechese.

In jeder Katechese sind beide Lehrformen, die akroamatische und die erotematische, zu verwenden. Die akroamatische selbstverständlich bei der Erzählung, der Erklärung u. s. w., kurz überall, wo das Neue den Katechumenen darzubieten ist. Doch nicht nur dann. *Gleichwie die pädagogische Rücksicht nicht selten die Richtung der Rede der Gesammtheit zuwendet, so dass das Gespräch unterbrochen werden muss, so ist es dasselbe mit denjenigen Anlässen zur ethischen Einwirkung, welche zugleich in der erhobenen Seelenstimmung und dem vollen dringenden Vatergefühle des Lehrers liegen. Wenn sein Herz am meisten betet, sein Mund am meisten bekennt, seine Liebe am meisten zum Bitten und Mahnen oder auch Weissagen dringt, — und wie sollten dergleichen Momente fehlen oder schlechthin unterdrückt werden? — dann ist ihm auch das Predigen mitten im Katechisieren natürlich; wobei wir nicht leugnen, dass es sein Mass hat, und desto mehr, da auch der erotematische Vortrag sich nicht ganz weigert, Vermittelung solcher sittlicher und persönlicher Wirkung zu werden. Endlich ist es aber der eigentliche Lehrzweck, welcher mitteilende direkte Rede gebietet, es sei, dass ohne Zeitverlust wiederholt, oder von neuem Grund gelegt, oder Aussicht gegeben, oder der Veranschaulichung wegen etwas erzählt werden soll.*[1]) Es sind also die eigentlichen inneren Höhepunkte, die Weihemomente der Katechese, in welchen die erotematische Form durch die akroamatische unterbrochen wird. Doch die erotematische Form wird dadurch eben unterbrochen. Nitzsch fährt fort: *Demunge-*

1) C. J. Nitzsch a. a. O. 2 207 f.

achtet herrscht im katechetischen Leben das Gespräch vor, nicht weil die erotematische Form der Katechese überhaupt wesentlich ist, wohl aber weil sie der Kinderkatechese aus pädagogischen und didaktischen Gründen angemessen ist, vorzugsweise bei Innehaltung der genetischen Methode.

Jede Katechese hat demgemäss ein Lehrgespräch zu sein, und jede Katechese hat etwas relativ Vollständiges und Abgerundetes zu bieten. Nur dadurch kann ein fortschreitender Aufbau der Erkenntnis erzielt werden; haben die Katechumenen nicht etwas Ganzes, nur ein Bruchstück, empfangen, so kann bis zur folgenden Katechese, welche ein neues Bruchstück bieten wird, nur das mechanische und das ingeniöse, nicht das judiziöse Gedächtnis in Anspruch genommen werden, mit Wiederholung wird unendliche Zeit verbracht, und dennoch wird der ganze Aufbau, weil er nicht gegliedert ist, eine zusammengewürfelte Masse von Einzelkenntnissen, nicht ein organisiertes Ganzes sein. Die sorgfältigste Systematisierung des ganzen Unterrichts, die sorgfältigste Pensenverteilung für jede Stunde, die sorgfältigste Vorbereitung für jede Stunde ist daher zu fruchtbringender Unterweisung unbedingt erforderlich. In dieser Pensenverteilung ist nicht nur der Mater studiorum, der Repetitio als Recapitulatio, ihre bestimmte Stelle anzuweisen, sondern auch der Inversio und Conversatio im didaktischen Beherrschen des Stoffes. Die Rekapitulation wird mehr oder weniger die Reihenfolge der erworbenen Erkenntnisse genau innehalten, die Inversion und Konversation im didaktischen Beherrschen des Stoffes binden sich an die Reihenfolge nicht; insonderheit die Konversation sucht in synthetischer Weise ein Thema durchzuführen, und alle Erkenntnisse, über welche die Katechumenen gebieten, werden ausserhalb der erlernten Form in ihren eigentlichen religiösen und sittlichen Erträgen zur Durchführung des Themas verwertet. Diese Übung geschieht in der Kunstkatechese. Wohl nur durch die unausführbare und bedenkliche Forderung, dass jede Katechese des Konfirmandenunterrichts in Form der Kunstkatechese zu verlaufen habe, hat den von berufener und von unberufener Seite in neuerer Zeit erhobenen lebhaften Widerspruch gezeitigt und ihm den Schein der Berechtigung verliehen. Als Mittel der Unterweisung ist die Kunstkatechese abzulehnen, als Mittel der Einübung ist sie unschätzbar. Nebenbei ist sie auch das Mittel, wodurch in den Seminarien das Katechisieren geübt, und die Form, in welcher es fruchtbringend getrieben werden kann. Nachdem das Finalthema, das am Schluss der Katechese als Ergebnis der gemeinsamen Arbeit zu finden ist, vom Katecheten festgestellt und der Ausgangspunkt (Geschichte, Spruch, Katechismussatz) gewonnen ist — denn ähnlich der synthetischen Predigt ist das Finalthema der Kunstkatechese das logische Prius, der Ausgangspunkt das logische Posterius —, werden die Hauptgedanken fixiert, welche von dem Ausgangspunkt zum Finalthema führen.

Diese Hauptgedanken bilden die Knotenpunkte, die Stationen des Weges, was sie aussprechen, wird in dem Finalthema zusammengefasst; ob mechanisch in einem Satzkonglomerat, ob sachlich in einem Schlusssatz, ist nicht wesentlich. Hat der Katechet die Stationen der Hauptgedanken durch ein Gefüge von Nebengedanken, die von einer Station zur andern überleiten, verbunden, so werden die Antworten, welche erfolgen müssen, wenn nicht die Katechese mislingen soll, formuliert, und nach Formulierung der Antworten erst die Fragen fixiert, auf welche die Antworten erfolgen müssen. Voraussichtlich werden die Antworten nicht glatt gegeben werden; aber das kann SCHLEIERMACHER nicht berechtigen, die genaue schriftliche Vorbereitung der Katechese für unnütz zu erklären; denn erst die genaue schriftliche Fixierung vermag besonders dem angehenden Katecheten die Unbefangenheit und Geistesgegenwart zu verleihen, deren er zu jeder Katechese, vornehmlich zur Kunstkatechese, dringend bedarf.

III. Teil.

3. Buch.

Poimenik.

Litteratur: Al. Vinet: Théologie pastorale. 1850. — Chr. Palmer: Pastoraltheologie. 1860. — C. Windel: Beiträge aus der Seelsorge für die Seelsorge. 6 Hefte. 1872 f. — R. Kübel: Umriss der Pastoraltheologie. 1874. — Al. Schweizer: Pastoraltheorie oder die Lehre von der Seelsorge des evangel. Pfarrers. 1875. — W. Löhe: Der evangel. Geistliche[3]. 1876. — J. Paludan-Müller: Der evang. Pfarrer und sein Amt[2]. 1881. — F. L. Steinmeyer: Die spezielle Seelsorge in ihrem Verhältnis zur generellen. 1878. — J. Fr. Wucherer: Pastoralbriefe. Briefe eines Vaters an s. Sohn, der zum hl. Amt getreten ist. 1889. — H. A. Köstlin: Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen. 1895.

Einleitung.

I. Name und Begriff der Disziplin.

§ 240. Der Name der Disziplin.

Die Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge ist die einzige Disziplin der praktischen Theologie, welche in allen Bearbeitungen derselben eine Stelle hat. Die Tochter hat ihre Mutter nicht verleugnet; denn *die Pastoraltheologie ist der Mutterschoss gewesen, aus welcher die praktische Theologie sich bildete und als Wissenschaft endlich sich lostrennte*, sagt Palmer nicht ohne Grund.[1]) Pastoraltheologie, — so war lange Zeit der Name für unsere Disziplin; und doch nicht für sie, denn der Begriff war nichts weniger als bestimmt begrenzt. Dass Seelsorge zur Pastoraltheologie gehöre, ja ihre Seele sei, wurde vielfach anerkannt. Aber in welchem Zweige seiner Amtswirksamkeit hat der Pfarrer nicht Seelsorge zu üben? Auch als Homilet, als Katechet, als Liturg ist er Seelsorger. So wird denn das gesammte Gebiet der amtlichen Wirksamkeit des Pfarrers mit dem Namen Pastoraltheologie be-

1) Vgl. § 1 f.

zeichnet: J. F. C. Gräffe, Handbuch der Pastoraltheologie nach ihrem ganzen Umfange 1803; F. B. Köster, Lehrbuch der Pastoralwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Pastoralweisheit 1827; Cl. Harms, Pastoraltheologie 1830 mit den Abteilungen: der Prediger, der Priester, der Pastor. A. F. C. Vilmar in seinem Lehrbuch der Pastoraltheologie, herausgegeben von Piderit 1872, definiert sie als die Lehre vom Führen des Geistlichen Amtes, aus welcher Homiletik, Katechetik, Liturgik, Hymnologie und die Lehre vom Geistlichen Amt als besondere Disziplinen sich abzweigen. Gleichwohl brach das Gefühl schon früh sich Bahn, dass die Seelsorge doch noch etwas Besonderes sei neben den übrigen Funktionen des Geistlichen Amtes; demgemäss wurde der Name Bezeichnung eines besonderen Zweiges an dem Baum der praktischen Theologie. In diesem Sinne schrieb Lor. v. Mosheim eine Pastoraltheologie 1754; H. A. Niemeyer, Homiletik, Pastoralwissenschaft und Liturgik [5] 1807. Allein wo lag die Grenze für diese spezielle Pastoraltheologie? Welches war ihr Inhalt? So lange die praktische Theologie noch nicht ihren Erneuerer in Schleiermacher gefunden hatte, musste die Antwort unbestimmt lauten. Für Homiletik und Katechetik hatte man abgegrenzte, fest bestimmte Definitionen; aber Pastoraltheologie? Chr. Palmer, obgleich Schüler Schleiermachers, obgleich in seinem Schema der praktischen Theologie neben Homiletik, Liturgik, Katechetik auch eine Theorie der Seelsorge einstellend, giebt, allerdings sehr verspätet, jener Unklarheit den Ausdruck, *dass die Pastoraltheologie bloss neben der praktischen Theologie und auf diese hinweisend alles, was sonst noch dem Pastor zu sagen sei, ohne wissenschaftliche Behandlung darbieten würde.* Sie sei also ein Ergänzungsgebiet, vulgo Rumpelkammer, in der alles untergebracht werden kann, was zwar nicht den Disziplinen der praktischen Theologie gleich zu achten, aber doch nützlich und gut zu lesen ist. Wie man dies freilich Pastoraltheologie nennen kann, ist nicht zu erfinden. Aus der Reflexion, was dies sein könne, ergab sich die Distinktion des Persönlichen und Sachlichen; das Persönliche sei die Klugheit oder auch Weisheit, durch welche der Pfarrer in alle Angelegenheiten seines Amtes sich zu schicken in stand gesetzt werde. Dass der christlichen Moral hierbei die Führerschaft gebühre, war Vielen selbstverständlich; so schrieb Andr. Quenstedt Ethica pastoralis 1673, S. J. Baumgarten: Kasuistische Pastoraltheologie 1752 als *die Wissenschaft von Beschaffenheit und Amtsführung geistlicher Lehrer, so ein Theil der theologischen Moral ist, jedoch auch für sich allein behandelt werden kann.* Auch neuerdings sucht Paludan-Müller darin die Anwendung der Moral auf den Pastor, ein Bedürfnis, dem schon Ambrosius De officiis ministrorum gerecht zu werden unternahm. Allein die Betonung der christlichen Moral erlahmte, und die Klugheit trat in den Vordergrund. Den Übergang machte Achat Nitsch in seiner Pastoralklugheit 1791, und es ging bergab

zu Thym, Briefe, die Simplicität des Predigers betreffend, zu Beyer, Über theologische Gravität, drei Beantwortungen einer Preisaufgabe 1791, zu Kähler, Versuch consequenter Beantwortung, ob es sich für einen Prediger gezieme, (Frei-) Maurer zu werden, 1815. Eine zu weit gehende Reaktion gegen diese Entwickelung findet sich bei W. Ott,[1]) der aus der Seelsorge alles ausscheiden will, was im Thun des Geistlichen dem Gebiet des sittlichen Lebens angehört. — Das Sachliche sei die pfarramtliche Geschäftsführung in Führung der Bücher und Register, der Ausfertigungen, des Schulwesens, des Armenwesens und dergl. mehr. Selbst eine Pfarramtsverwaltungskunde stellte man auf und daneben Pastoralmedizin.[2])

Schleiermacher ist's zu danken, dass in dies Wirrsaal nach und nach Licht und Ordnung gekommen ist. Heutzutage ist fast kein Streit darüber, dass die in Rede stehende Disziplin die Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge bedeutet, die der Träger des Geistlichen Amtes als Vertreter der Kirche namens der Kirche an den einzelnen Gliedern der Kirche zu üben hat. Hinsichtlich des Namens jedoch, welcher der Disziplin zu geben ist, gehen die Meinungen noch sehr auseinander. Einig ist man einigermassen in der Negation, nämlich dass der Name Pastoraltheologie oder Pastoralik um der Verwirrung willen, welche in der Geschichte der Theologie mit diesem Namen verbunden ist, nicht mehr anwendbar sein dürfte. Welcher Name jedoch statt dessen zu wählen sei, wird verschieden beantwortet. Al. Schweizer betitelt sein Werk: Pastoraltheorie, und A. Krauss in dem zweiten Bande seiner praktischen Theologie folgt auch hierin den Spuren seines Meisters. Gegen diesen Namen könnte nur eingewendet werden, dass er dem veralteten Pastoraltheologie allzu ähnlich ist und daher leicht wieder Anlass zu Verwechselung geben kann. G. v. Zezschwitz und J. J. v. Oosterzee haben den Namen Poimenik gewählt; er empfiehlt sich dadurch, dass der Wortlaut in keiner Weise mehr an die Pastoraltheologie erinnert, und dass er in Analogie mit den Namen anderer Disziplinen, die aus dem Griechischen hergeleitet sind, gebildet ist (*Ὁμιλία* — Homiletik, *Κατήχησις* — Katechetik, *Λειτουργία* — Liturgik, *Κυβέρνησις* — Kybernetik, *Ποιμήν* — Poimenik). Eigentümliche Einwände dagegen erhebt F. L. Steinmeyer[3]): 1. *Das biblische ποιμαίνειν greife so weit über die begrenzte Sphäre dieser Thätigkeit hinaus, dass Ältere und Neuere das gesammte Geistliche Amt in vollem Umfange aller seiner Funktionen unter den Begriff des Pastor (ποιμήν) beschlossen.* Allein auch der biblische Begriff der *Λειτουργία* ist nicht der der Liturgik, wie der biblische Begriff der *Ὁμιλία* nicht der der Homiletik

1) W. Otto, Evangelische Prakt. Theologie 1 (1869), S. 412.

2) Vgl. Hagenbach-Reischle, Encyklopädie und Methodologie der theologischen Wissenschaften[12] (1889), S. 583—589.

3) F. L. Steinmeyer a. a. O. S. 1 Anm.

ist; auch hat Steinmeyer selbst 1877 ein Buch geschrieben mit dem Titel: Die Eucharistiefeier und der Kultus, wobei er schwerlich den biblischen Begriff der *Εὐχαριστία* zu grunde legt. Dass zur technischen Bezeichnung der Theorie der speziellen kirchlichen Seelsorge der Name Poimenik gewählt wird, rechtfertigt sich aus zahllosen Analogieen. 2. *Der Name Pastor oder ποιμήν in seinem wahren und strengen Verstand gebühre lediglich dem Einen, der sich selbst und nur sich selbst als den καλὸς ποιμήν bezeichnet habe. In der Bezogenheit auf Menschen liege ein blosses Bild und Gleichnis vor, welches seine Übersetzung in die Sache erheische.* Wohl; doch der Eine hat dem Petrus den Auftrag gegeben (Joh 21 15-17) *ποίμαινε τὰ προβάτιά μου*, und Eph 4 11 werden Kirchen- oder Gemeindebeamte *Ποιμένες* genannt, ohne dass der Herr sich selbst oder der Apostel dem Herrn damit zu nahe getreten wäre. Gerade in der Beziehung der speziellen Seelsorge auf den *καλὸς ποιμήν* liegt für den Seelsorger das höchste Motiv und das seligste Quietiv seiner Thätigkeit. Das Motiv, im Sinne Jesu zu arbeiten, von Jesu zu lernen, wie man lieben muss, dulden muss, und wie für geistliche Zwecke nur geistliche Mittel anwendbar sind. Das Quietiv, weil der Seelsorger es weiss und seine ganze Thätigkeit dahin einzurichten hat, dass Christus der rechte Seelsorger der Seele werde; Christus der Oberhirte,[1]) der Pastor sein Unterhirte, der Christi Sache führt als Christi Diener und Mitarbeiter; nicht er hat Seelen zu bekehren, sondern der Herr, nicht er in eigenem Namen zu weiden, sondern im Namen des Herrn, der Herr durch ihn. Die Macht dieses Motivs und Quietivs ist die Macht der Seelsorge; der *gute Hirte* allein kann und wird seine Herde weiden. So möge es bei dem Namen Poimenik bleiben, ohne dass andere bezeichnende Namen dadurch ausgeschlossen würden.

§ 241. Der Begriff der Disziplin.

Einmütigkeit über den Inhalt unserer Disziplin erreicht zu haben, können wir uns noch weniger rühmen. Nicht einmal die Begrenzung des Begriffs, dass es sich in der speziellen kirchlichen Seelsorge um die Einwirkung des Einzelnen auf den Einzelnen handle, eine Begrenzung, wie sie Schleiermacher, Ph. K. Marheineke, C. J. Nitzsch, Al. Schweizer, F. L. Steinmeyer u. v. a. festgestellt und festgehalten haben, ist anerkannt. G. v. Zezschwitz[2]) hat dagegen Widerspruch er-

1) *Ἀρχιποιμήν* I. Pt 5 4. — Gegenüber modernen romanisierenden Liebhabereien ist darauf hinzuweisen, dass nach biblischer Redeweise nur Christus selbst auf den Namen eines, vielmehr des Oberhirten Anspruch hat. In der römischen Kirche ist der Pfarrer Organ und Vikar des Bischofs, der Bischof Organ und Vikar des Papstes, und Papst und Bischof sind ihren Vikaren gegenüber „Oberhirten", denen daher als solchen das Ius devolutionis zusteht. Die evangelische Kirche kennt menschliche „Oberhirten" nicht.

2) G. v. Zezschwitz, System der prakt. Theologie 474.

hoben, dass darin das Charakteristische der speziellen Seelsorge bestehe; der *dynamische Gemeinschaftseinfluss* sei das Eigentümliche, die Wirkung auf Einzelne sei nur als Ausnahme und nur auf solche zulässig, welche dem kirchlichen und christlichen Leben durchaus entfremdet seien. Allein der dynamische Gemeinschaftseinfluss ist wirksam in dem Leben der Gemeinde überhaupt, im besonderen im Kultus, und wie er hier schon in dem Homileten und Liturgen repräsentiert ist, so speziell in der kirchlichen Seelsorge, in welcher der *dynamische Gemeinschaftseinfluss* und die Wirkung auf Einzelne keinerlei Gegensatz bilden. Nicht der Einzelne als solcher, sondern der Pastor als Mandatar der Gemeinde Christi hat es mit dem Einzelnen zu thun; wenn aber nicht mit dem Einzelnen, so fällt die ganze Disziplin der Poimenik dahin. Fehlt der persönliche Einfluss des Pastors auf das einzelne Glied der Gemeinde, so ist der Einfluss der Gemeinde Christi, deren Mandatar der Pastor ist, auf den Einzelnen geschädigt, und es bilden sich Zustände heraus, in denen unberührt von dem Christentum des kirchlichen Lebens die teilweise positiv unchristliche Volkssittlichkeit und Volkssitte ihr eigentümliches Leben führt; Religion und Sittlichkeit fallen aus einander, und wo die Religion ihre Kraft nicht im Gebiet des Sittlichen bewährt, da wird die Religion selbst zu einer leeren Form.

Aber auch bei den Theoretikern, welche die Einwirkung des Einzelnen auf den Einzelnen als das Spezifische der kirchlichen speziellen Seelsorge anerkennen, herrscht eine Meinungsverschiedenheit darüber, auf welche Einzelne in der Gemeinde Pflicht und Recht der speziellen Seelsorge zu beschränken oder auszudehnen sei. Wir haben in anderem Zusammenhange später darüber zu reden. Überdies ist Unklarheit darüber, was als zur Theorie der speziellen Seelsorge gehörig zu betrachten sei. Gewissermassen Antipoden hierin sind Schweizer und Steinmeyer. Schweizer behandelt selbst die kirchliche Buchführung als Teil, ob auch nur als Hilfsmittel, der speziellen Seelsorge, ja will auch die Kirchenzucht als solches behandelt sehen.[1]) Dass das Armenwesen, die Schul- und Jugendpflege mit hereingezogen werden, ist selbstverständlich. Steinmeyer dagegen will die spezielle kirchliche Seelsorge lediglich auf die wieder einzuführende Privatbeichte beschränkt wissen: *Die Beichte ist die Form, welche der Hl. Geist für die Seelsorge gewollt und geordnet hat.*[2]) Dass die von Schweizer angeführten Dinge in irgend einer Beziehung zur speziellen Seelsorge stehen, ist nicht zu bestreiten; allein ihre Behandlung bezw. Theorie gehört einerseits in die Lehre von der kirchlichen Verwaltung, anderseits in die Lehre von der kirchlichen Jurisdiktion, und beides ist Sache des Kirchenregiments. Die Privatbeichte ist aber besten Falles ein Desiderandum;

1) Al. Schweizer, Pastoraltheorie 34—51. 115—122.
2) F. L. Steinmeyer a. a. O. 93—110.

bis es erfüllt ist, würde die spezielle Seelsorge gegenstandslos sein; und ist's überall erfüllt, so wird sie sich bei dem evangelischen Charakter der Freiwilligkeit der Privatbeichte gerade auf die nicht erstrecken, welche der kirchlichen Seelsorge in besonderer Weise bedürfen. Eigentümlich, dass die Einen den Gegenstand der speziellen Seelsorge in denen erblicken, welche nicht in die Kirche und zum Pfarrer kommen wollen oder können, die Andern in denen, welche in die Kirche und zum Pfarrer freiwillig kommen.

Immerhin bezeichnend für den Gesichtspunkt, von welchem aus die Theorie der speziellen Seelsorge behandelt und die Praxis derselben dargestellt wird, ist der Zusammenhang, in den die Bearbeitungen der praktischen Theologie die Poimenik mit anderen Disziplinen stellen. Während Schleiermacher unter *die ordnende Thätigkeit, welche die Einzelnen in der Gemeinde zum Gegenstand hat*, den Religionsunterricht der Jugend, die Behandlung der Konvertenden, die Theorie des Missionswesens und die Seelsorge stellt, will C. J. Nitzsch den Dienst am Wort, die Feier und die eigentümliche Seelenpflege zu den progressiven oder erbauenden Thätigkeiten rechnen (ähnlich Th. Harnack), von welchen er die reflexiven oder ordnenden Thätigkeiten unterscheidet (Kirchenrecht, Gesetzgebung, Regierung, Verfassungsbildung). Während F. A. E. Ehrenfeuchter (ähnlich K. Knoke) die Theorie der Seelsorge mit der Kirchenpolitik (Kirchenregierung) als erhaltende Thätigkeit zusammenstellt, die er von der verbreitenden und darstellenden unterscheidet, verbindet R. Seyerlen die Poimenik mit der Katechetik unter der Rubrik *Pädeutisches Handeln. Sittliche Arbeit*, welche er als 2. Hauptteil dem ersten *Kultisches Handeln. Religiöse Feier* (*Liturgik*, *Homiletik*) folgen lässt u. s. w.

Die moralische Notwendigkeit und zugleich die Begrenzung der Verantwortlichkeit der kirchlichen speziellen Seelsorge ergiebt sich aus dem Allgemeinen Priestertum aller Christen nach evangelischer Auffassung. Weil jeder getaufte Christ Priester ist und demgemäss die Pflicht und das Recht hat, zu Gott zu nahen und sich selbst mit Leib und Seele Gott zum Opfer darzubringen (vgl. § 19), so ist evangelischen Christen gegenüber alle Art klerikalischen Priestertums, an dessen Wirksamkeit die Heilsvermittelung gebunden wäre, grundsätzlich ausgeschlossen. Das Korrelat ist die Wahrheit, dass innerhalb der evangelischen Gemeinde jedes Glied nach dem Masse seiner Mündigkeit für die eigene Seele selbst verantwortlich, dass also jeder Christ sein eigener Seelsorger ist. Der Apostel Paulus wird nicht müde, diese Selbstverantwortlichkeit den Christen ans Herz und auf das Gewissen zu legen (Rm 14_{12}, Phil $2_{12.13}$, Gal 6_1, I. Kor 16_{13}, I. Th 5_6 u. s. w.), und er folgt darin den Spuren des Herrn, der Lc 16_{27} f. die angebotene Heilsvermittelung des reichen Mannes abweist und seinen Brüdern die Selbstverantwortlichkeit auferlegt, und der Mt $25_{26.41}$ diese Selbstverantwort-

lichkeit am Tage des Gerichtes zur Grundlage seines Spruches machen wird. Allerdings wird ein Doppeltes bei dieser Selbstverantwortlichkeit jedes Einzelnen für seine Seele vorausgesetzt, eine objektive und eine subjektive Bedingung. Die objektive Bedingung besteht darin, dass jeder Einzelne *Mose und die Propheten* habe, dass das Evangelium von Jesus Christus ihm nahe gebracht ist, oder anders ausgedrückt, dass er in einer christlichen Gemeinde lebt, in der das Evangelium verkündet ist und wird. Das Wort der Barmherzigkeit Jesu, das die Fürbitte für seine Mörder begründet: *sie wissen nicht, was sie thun* kann jedoch in einer Gemeinde die Begründung für die Entlastung von der Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen bis zu einem gewissen Grade werden, und die Verantwortung für das Seelenheil tragen die Gesammtheit und vornehmlich die, welche das Werk des Evangeliums lässig getrieben haben. Die subjektive Bedingung besteht darin, dass der Einzelne, der die Selbstverantwortlichkeit tragen soll, zu der sittlichen Reife gekommen ist, dass er sie tragen kann, m. a. W. dass er weiss, was gut und böse ist. Unmündigen Kindern ist die Selbstverantwortlichkeit nicht aufzuerlegen; diejenigen tragen sie, denen die Erziehung anvertraut ist. Aber auch diese tragen sie nur zum Teil; denn vom ersten Erwachen des sittlichen Bewusstseins an tritt das Rätsel der sittlichen Freiheit in Kraft, und das erste Erwachen liegt weit jenseit der Konstatierbarkeit. Analoge Verhältnisse sind auch an Gemeindegliedern nicht zu verkennen, die längst dem Kindesalter entwachsen sind.

Beides, die objektive und die subjektive Bedingung, führt einen Schritt uns weiter, zu einer anderen Seite des Allgemeinen Priestertums, deren Pflicht und Recht hier in Betracht kommt. In dem Begriff des Priesters liegt Pflicht und Recht, Vermittler der göttlichen Gnade für Andere zu sein. Aber Pflicht und Recht dazu ist nicht in einem amtlichen Auftrag begründet, auch nicht und für sich in der moralischen Superiorität der Einen über die Anderen, sondern in der Pflicht und dem Recht der brüderlichen Liebe unter dem ausdrücklichen Gesichtspunkt der Gegenseitigkeit und in der Begrenzung des Kreises, den Gott jedem angewiesen hat (Mt 18 6.15, Rm 14 13, I. Kor 8 9, I. Tim 5 8, Hebr 10 24 f. — I. Pt 4 10, Jak 5 19 f., Kol 4 2 f., Eph 6 18 f. u. a. St.). So ist spezielle Seelsorge allgemeine Christenpflicht; sie haben die Gatten unter einander, die Eltern an ihren Kindern, die Lehrer an ihren Schülern, die Freunde an den Freunden zu üben. Damit hat aber auch jeder Christ Verantwortlichkeit für das Seelenheil des Nächsten innerhalb des von Gott ihm angewiesen Kreises; der Grad der Verantwortlichkeit aber richtet sich einerseits nach der Bedürftigkeit des einzelnen Gliedes der Gemeinschaft, anderseits nach dem Beruf des seelsorgenden Gliedes, den es in der Gemeinde und für die Gemeinde hat. Namentlich die Pastoralbriefe sind reich an Aussprüchen, die diesen Gesichtspunkt hervorheben (vgl. I. Tim 4 13-16, 5 7-20, II. Tim 1 8 u. a. St.). Auf diesem allgemeinen

Grunde der Christenpflicht und des Christenrechtes zur speziellen Seelsorge ruht Pflicht und Recht der kirchlichen speziellen Seelsorge, um die es hier sich handelt. Die Gemeinde hat die Verantwortlichkeit für das Seelenheil ihrer Glieder; sie übt dieselbe durch ihren Mandatar, den Pastor. Dieser kommt nicht als Privatperson zu den Einzelnen der Gemeinde, er kommt namens der Kirche, der Gemeinde, zu ihren Gliedern. In ihm ist die Kirche das Subjekt der Seelsorge, in den Gliedern ist die Kirche, die Gemeinde auch das Objekt derselben. Aber alles dies unter der stetigen Voraussetzung der Selbstverantwortlichkeit jedes Mündigen für seine Seele, und unter der Voraussetzung, dass das göttliche Wort die alleinige Heilskraft und schliesslich das alleinige Mittel aller Seelsorge ist (Rm 1_{16}. 10_{17}, I. Kor 1_{18}, 12_3, Phil 2_{13} u. s. w.). Nicht mit der Person des Seelsorgers haben es die Christen zu thun, sondern mit dem göttlichen Wort, das sie zu Christus, dem rechten Seelsorger, weist.

Die kirchliche spezielle Seelsorge steht im innigsten Zusammenhang mit allen anderen Funktionen, welche die Kirche durch ihren Mandatar, das Geistliche Amt, ausübt. Sie alle haben keinen anderen Lebenszweck als die Cura animarum. Cura animarum treibt der Prediger auf der Kanzel an der gewordenen Gemeinde, der Katechet im Lehrsaal an der werdenden Gemeinde. Dieselbe Cura animarum, welche dort als generalis sich erweist, erweist sich in der speziellen kirchlichen Seelsorge als Cura animarum specialis. Wie es dort die Heiligkeit der Kirche ist mit ihrer Aufgabe, das Heilsgut, welches Christus der Kirche gegeben hat, zu bewahren und auf die Kirche wirksam werden zu lassen, so ist es auch in der speziellen kirchlichen Seelsorge die Heiligkeit der Kirche, welche diese ihre Thätigkeit hervortreibt, damit durch den Dienst der Kirche an den Einzelnen das, was die Kirche ihrer Qualität nach ist, zum Vollzuge komme. Demnach ist Poimenik die Lehre von der speziellen kirchlichen Seelsorge oder von der Bethätigung der Heiligkeit der Kirche an den einzelnen Gliedern der werdenden und der gewordenen Gemeinde.

II. Umriss der Geschichte der speziellen kirchlichen Seelsorge in Theorie und Praxis.[1])

§ 242. Die kirchliche spezielle Seelsorge bis Ende des 16. Jahrhunderts.

Die Behauptung, dass die spezielle kirchliche Seelsorge allezeit wenn gleich in verschiedenen Formen in der Kirche geübt worden sei, und

1) Vgl. H. A. Köstlin a. a. O. 4—126. — August Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche und der Kirche der Reformation. 1. Hälfte. 1897.

dass sie des Gesegneten und Guten mehr, als die Welt davon weiss, zu stande gebracht habe, ist nicht so gewagt, wie es den Anschein haben könnte, obgleich sie nicht mit geschichtlichen unanfechtbaren Daten erhärtet werden kann. Die Richtigkeit der Behauptung ist jedoch darzuthun aus dem christlichen Prinzip, aus der Stellung Christi in seiner Gemeinde als ihr Haupt und ihr Ziel, aus dem in Christus gegebenen Wesen der Gemeinde als der heiligen Bruderschaft. Wie sich Christus in seinem Leben und Wirken nie verleugnen kann, so hat es auch nie eine Zeit gegeben, in der dies Leben und Wirken innerhalb der Kirche auf Erden aufgehört hätte, so oft auch die offizielle Vertretung der Kirche alles Andere eher vermuten liess. Der Form nach kann von spezieller kirchlicher Seelsorge erst mit dem Dasein der Gemeinde und mit der Funktion der Gemeindeorgane namens der Gemeinde geredet werden. Der Sache nach haben wir die spezielle kirchliche Seelsorge in dem gesammten Wirken des Herrn Jesu an den ungezählten Einzelnen, die auf grund seiner Heilsverkündigung und Selbstoffenbarung teils von der Hirtenstimme (Mt 11 28 ff.) angelockt zu ihm kamen, teils von ihm aufgesucht wurden (Lc 15 1-10); wir haben sie in der Wirksamkeit des Paulus in Ephesus, wie er selbst diese Act 20 beschreibt, und in dem Reichtum seiner Briefe. Die bleibenden Grundsätze und Ziele der speziellen kirchlichen Seelsorge sind uns nach der Apostel Aussage in Christus selbst gegeben, und sie treten so unmittelbar in den Äusserungen hervor, dass die spezielle kirchliche Seelsorge als eine zu allen Zeiten und für alle Verhältnisse notwendige Thätigkeit begriffen werden muss. Wie der Gemeinde Christi das Ziel gesetzt ist, dass sie werde, was sie berufsmässig ist, der Leib des Herrn, das von Christus belebte und bewohnte Haus Gottes, so dem einzelnen Gliede der Gemeinde, dass τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν, ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (Phl 2 5). Darum *verkündigen wir Christus und vermahnen alle Menschen und unterrichten alle Menschen in aller Weisheit, auf dass wir darstellen einen jeglichen Menschen vollkommen in Christus* (Kol 1 28), und die, *welche Gott zuvor versehen hat, die hat er auch vorausbestimmt zur Eingestaltung in seines Sohnes Bild, auf dass er der Erstgeborne unter vielen Brüdern sei* (Rm 8 29), und so sollen *wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes zur vollen Mannheit, zum Mass des Alters der Fülle Christi* (Eph 4 13). Der Massstab also, den die seelsorgerliche Arbeit anzulegen hat, ist Christus selbst, einen anderen Massstab kennen die Apostel nicht; nicht die s. g. bürgerliche Rechtschaffenheit, nicht auch die Kirchlichkeit des Einzelnen, seine Beteiligung am äusseren kirchlichen Leben, sein Gehorsam gegen die Ordnungen der Kirche. Nach dem Massstab Christi ist das Ziel der speziellen kirchlichen Seelsorge für den Einzelnen in seinem organischen Verbande mit der Gemeinde die Gestalt des Menschen Gottes, in Christo erlöst, gerechtfertigt und beseligt, geheiligt zur Reinigung seiner selbst und zu göttlichem Liebes-

leben. Eben dadurch, dass der Seelsorger der Brautwerber Christi ist, nicht auf sich, sondern auf Christus weist, damit Christus ungehindert seines Hirtenamtes pflege, ist auf dem Boden des Evangeliums auch der Verdacht hierarchischen Charakters der Seelsorge absolut unberechtigt; im Neuen Testament hat jedes Gemeindeglied freien Zugang zu Christus, und ein direktes Verhältnis zu Christus ist jedem nicht nur möglich, jedes ist sogar verpflichtet es zu vollziehen, und in keinem Moment ist das Heil der Seele an weitere priesterliche Mittlerschaft gebunden, möge diese nun Pastor oder empirische Gemeinde heissen. Selbst ein Paulus weist das hofmeisterliche Ansehen ab und nimmt das väterliche in Anspruch 1. Kor 4 15, und aus demselben Sinne ist die Tendenz geboren, die Gemeindeglieder zum Mitwirken und Beitragen in der Seelsorge in der Gemeinde heranzubilden Eph 4 11.12.

Die Praxis der speziellen kirchlichen Seelsorge trägt, wie nicht anders zu erwarten ist, stets das Gepräge ihrer Zeit; sie ist abhängig von dem herrschenden Kirchenbegriff, abhängig nicht minder von den Institutionen der Kirche, wie sie der Wandel der Zeit hervorgebracht hat, und vor allem von der Stärke des geistlichen Lebens, das in der Kirche pulsiert. Je ausgebildeter die hierarchischen Institutionen werden, desto vergeblicher wird man sich nach geschichtlichen Zeugnissen der Seelsorge ausserhalb derselben umsehen, desto weniger aber ist auch der Mangel an kirchlicher Tradition, die uns für die Praxis der Seelsorge massgebend wäre, zu beklagen. Je geistlicher aber das Leben der Kirche oder ihrer Führer gewesen ist, desto mehr werden auch die hierarchischen Institutionen das Mittel wahrhaftiger Seelsorge im Sinne des Evangeliums geworden sein. Was die kirchliche Hierarchie durch ihre Bischöfe, ihre Priesterschar, Diakonen u. s. w. bis zu den Witwen und den Mönchsheeren leistete, eben das beschliesst auch die seelsorgerliche Wirksamkeit der Kirche, und die Handhabung des Katechumenats, des Pönitentialwesens, der kirchlichen Legislatur, späterhin der obligatorischen Ohrenbeichte, ist zu einem guten Teil nichts Anderes als die Form damaliger kirchlicher spezieller Seelsorge. Dass wahrhaft geistliche Männer dies geistlich verrichteten, lässt sich voraussetzen; wenige direkte Zeugnisse mögen darüber vorhanden sein, die Briefe und Gutachten der Kirchenväter und Kirchenlehrer dürften genügen, und Einzelworte wie das des Chrysostomus [1]): *Omnium, quos*

1) Chrysostomus Hom. 34 in ep. ad Hebr. (ed. Montfaucon 12 313.) Ähnliches findet sich nicht selten bei Chrysostomus, besonders in seiner Schrift *Περὶ ἱερωσύνης* im ersten, zweiten, sechsten Buch. Vielleicht das schärfste Wort steht Hom. 3 in Act. 1 (ed. Montfaucon 9 29): Non multos puto Sacerdotes salvos fieri, sed longe plures perire: non alia de causa, quam quod res magnum postulet animum. — Ohne den hohen Ernst und die heilsame relative Anwendbarkeit solcher Worte auch auf evangelische Pastoren abzuschwächen, ist doch zu beachten, dass sie von der falschen Voraussetzung ausgehen, die Priester seien die alleinigen Heilsver-

regis, mulierum et virorum et puerorum, a te reddenda est ratio, tanto igni caput tuum subiicis. Miror an fieri possit, ut aliquis ex rectoribus sit salvus, cum videam post minas et praesentem socordiam, aliquos adhuc accurrentes et se coniicientes in tantam molem administrationis, — sind Zeugnisse grosser Gewissenhaftigkeit.

Das einzige ausführliche theoretische Werk des Mittelalters über kirchliche specielle Seelsorge ist der Liber pastoralis curae (Regula pastoralis) von Gregor I. Nicht ohne fromme und gute Gedanken besteht der Hauptteil, das dritte Buch mit seinen 40 Kapiteln, in kasuistischer Aufzählung vieler Seelen- und Gemütszustände und in der Beschreibung, wie diese zu behandeln seien. C. J. Nitzsch[2]) urteilt: *Zwar finden sich ... viele nützlichen Beobachtungen vor; allein die Reflexion auf menschliche Sitten, Charaktere, Tugenden und Laster verfährt nach Massgabe äusserlicher Wahrnehmung; weder die Sünde noch die Sinnesänderung wird im Prinzipe erkannt; die einzelnen Fehler will man als einzelne heilen, wie ein Arzt ohne tiefere Diagnose nach Symptomen kuriert.*

Aber trotz aller Mängel dieses Werkes würde die Seelsorge der römischen Kirche segensreich gewirkt haben, wenn Gregor I. Führer geblieben wäre. Allein seit Gregor VII., Innocenz III., Bonifaz VIII. bildete die alles beherrschende Hierarchie ein System der Seelsorge aus, das den evangelischen Boden völlig verliess. Die kirchliche Gemeinschaft, die Gnadenmittel, Sakramente und Sakramentalien, blieben nicht mehr Mittel und Bedingungen zum Empfang und zur Bewahrung des Heilsgutes, sie wurden die ausschliesslichen und völlig zureichenden Ursachen, die das Heil bewirken sollten. Ohne Priester giebt es keine Sakramente, ohne Sakramente kein Heil; die Schlüssel des Himmels und der Hölle liegen in der Hand der Hierarchie, und übernatürliche Kräfte und Segnungen werden an das Amt und neben dem Amt an Sachen gebunden. Der Priester aber, der das Heil vermittelt und schafft, steht im Dienst des Papstes, und der Papst wird der unumschränkte Gebieter der zum Weltreich gewordenen Kirche. Das Ziel aller Seel-

---

mittler; Hand in Hand mit dieser Voraussetzung geht die Geringschätzung der unmündigen und unwissenden Gemeinde. Die Verantwortung, die dadurch auf die Gewissen der Priester gelegt war, wurde dem Chrysostomus zu schwer.

1) C. J. Nitzsch a. a. O. 3, 1 (1857), S. 25. — In dem Liber past. curae 2 7 (Migne P. L. 77 42 A) findet sich der Ursprung der verbreiteten falschen Etymologie von sacerdōs = sacer dux (dŭcis): sacerdōtes vocati sunt . . . , ut sacrum dŭcatum praebeant. Er ist ein verbum mixtum: sacer *διδώς*. — Die Angabe H. A. Köstlins a. a. O. 28, die Synode von Mainz 813 habe den Priestern das Werk Gregors als das vorzüglichste Buch neben Bibel und Canones empfohlen, ist wohl dahin einzuschränken, dass die Praefatio zu den Canones von Mainz bemerkt, eine der drei für die Geschäfte der Synode gebildeten Turmae habe Sanctum Evangelium nec non Epistolas et actus Apostolorum, Canones quoque ac diversa Sanctorum Patrum opuscula, Pastoralemque librum Gregorii cum caeteris sacris dogmatibus gelesen und studiert (tractare) vgl. Hartzheim 1 413.

sorge ist der kirchliche Gehorsam, ist die objektive Kirchlichkeit. Gewiss, es fehlen nicht die subjektiven Erfordernisse, um des Heiles teilhaftig zu werden: Busse und Glaube sind hohe Werte, die anzupreisen man nicht müde wird. Aber die Busse wird durch die Beichte und ihre Zucht zur Büssung, der Glaube zur rückhaltlosen Unterwerfung unter die Satzungen der Kirche und ihre Heilszulänglichkeit. Gewiss, der Glaube ist Vertrauen; aber Vertrauen nicht zu Gott um Jesu Christi willen, sondern Vertrauen zur Kirche und zu ihren heilskräftigen Heilsorganen. So wird die Seelsorge aus der Cura animarum zur Gubernatio animarum, und die Grundbedingung für den Christenstand ist die Obedientia passiva et activa gegen das Regiment des Geistlichen Amtes. In seiner vollen Entfaltung ist dies System erst im Tridentinum und Vaticanum hervorgetreten; die Anfänge, deren Konsequenzen wir vor uns haben, liegen viele Jahrhunderte weit zurück.

Es ist keine Frage, dass die Reformation auch in der speziellen kirchlichen Seelsorge die richtigen Bahnen prinzipiell geöffnet hat. Die Kirche wird durch sie wieder die Gemeinde der Gläubigen und übernimmt damit den Beruf, christliche Gemeinschaft auf grund persönlichen Christentums und für dasselbe zu erbauen; das amtliche Priestertum fällt, die Prärogative des Mönchtums weicht, Heilsbedingung ist der Glaube allein, und den Glauben weckt und nährt die Predigt des Wortes, während die Sakramente nicht magisch (ex opere operato), sondern ethisch wirken in Einheit mit dem Wort. *Sprachlich und grundsätzlich ist die göttliche Urkunde dem Laien zugänglich gemacht, und die befreiten sittlichen Mächte alle, Haus, Ehe, Staat, Wissenschaft und Kunst konnten sich der Kirche desto dankbarer beweisen, je näher und williger sie sich ihnen anvertraute* [1]) Allein es ist auch keine Frage, dass die deutsche Reformation die spezielle kirchliche Seelsorge zur praktischen Durchführung nicht gebracht hat. Doch es ist zu unterscheiden die lutherische und die reformierte Kirche. Was aus Luthers Schriften in Betreff der speziellen Seelsorge gesammelt werden kann, hat 1883 A. Nebe in der Schrift: Luther als Seelsorger, nach Vorgang von Conr. Porta, Pastorale Lutheri (1582. 1842), gesammelt; es beschränkt sich auf seine Briefe, Traktate, einzelne Auslegungen und Gutachten. Abgesehen von der Privatbeichte, welche wie bekannt von Luther auf das höchste geschätzt wurde, hat der Reformator die spezielle kirchliche Seelsorge als eine der ganzen Gemeinde dienende kirchliche Institution nicht gekannt. Gleichwohl ist Luther, wie vornehmlich seine Briefe und eine Reihe von Traktaten beweisen, für eine grosse Christenschar durch seine Persönlichkeit, seine reichen Erfahrungen im inneren und äusseren Leben, durch seine Vertrautheit mit Gottes Wort, Seelsorger und Seelenführer geworden. In jedem einzelnen Fall ist der Wille und das

1 C. J. Nitzsch a. a. O. 3, 1 32.

Wohlgefallen Gottes sein Leitmotiv; diesen Willen zu erkennen und den erkannten Willen Gottes zu thun oder zu leiden, reicht er seine Hilfe dar. *Seelsorge ist ihm nie Seelenbeherrschung oder Reglementierung des inneren Lebens gewesen, sondern gleichsam ein mit dem betreffenden angestelltes gemeinsames Suchen und Forschen im Wort, eine gemeinsame Verständigung über Gottes Rat und Willen, ein freies Geben von der einen, ein williges Begehren und Nehmen von der andern Seite.*[1])

Es ist vorauszusetzen, dass zu allen Zeiten geistlich hervorragende Kirchenmänner oder auch die Vertrauensmänner in den Einzelgemeinden private Seelsorge in ähnlicher Weise getrieben haben. Auch die lutherische Kirche wird an solchen Männern nicht arm gewesen sein. Allein sehen wir auf die geordnete amtliche Seelsorge in der lutherischen Kirche des 16. Jahrhunderts, so bietet sich nur ein ziemlich ärmliches Bild. Bugenhagen beschränkt in der Braunschweiger K.O.[2]) (1528) die amtliche Seelsorge auf die Kranken und Missethäter. Das Volk soll angehalten werden, bei Zeiten den Priester zum Kranken zu holen, und nicht *bet an den lesten adem* damit zu warten. Wird der Priester zu einem Kranken nicht gefordert, so braucht er nicht hinzugehen; die Leute möchten ja das Evangelium hassen oder den Prediger nicht gern sehen. Ist er aber einmal aufgefordert, des Kranken Beichte zu hören und ihm das Sakrament zu geben — es wird also vorausgesetzt, dass nur zu diesem Zweck Krankenbesuch gewünscht werde —, so soll der Prediger täglich oder alle zwei oder drei Tage *na gelegenheyt der nöt* seinen Besuch wiederholen, es sei denn, dass verständige Leute in der Umgebung des Kranken den Besuch überflüssig machen. In den Hospitälern sollen die Prädikanten wöchentlich ein- oder zweimal die Leute besuchen, mit Gottes Wort sie freundlich ermahnen oder unterrichten. Sie sollen eine Liste armer Frauen führen, die geschickt dazu sind, gegen Entgelt der Kranken zu warten und sie zu pflegen; weigern sich diese Frauen, den Kranken zu dienen, so werden sie aus der Liste der Almosenempfänger gestrichen, bezw. aus dem Hospital entlassen. Gefangene Missethäter soll der Priester oft besuchen, damit sie zur Erkenntnis des Evangeliums kommen mögen. *Dat is jo eyn werk der barmhertigheyt, dat Christus wert erkennen tome jungesten dage.* Diese Bestimmungen sind fast wörtlich in der Hamburger K.O.[3]) (1529), mit Ausnahme der

1) H. A. Köstlin a. a. O. 75.

2) Der Erbarn Stadt Brunswig Christlike ordeninge, to denste dem hilgen Euangelio, Christliker leue, tucht, frede vnde eynicheit. Ock dar vnder vele Christlike lere vor de borgere. Dorch Joannem Bugenhagen Pomern bescreuen. 1528, herausgegeben von L. Hänselmann 1885, S. 96 f. 128.

3) Der Erbarn Stadt Hamborch Christlike Ordeninge, to denste dem hilgen Euangelio, Christliker leue, tucht, frede vnde einicheit. Dorch Joannem Bugenhagen Pomeranum bescreuen 1529, herausgegeben v. D. Carl Bertheau 1885, S. 68 f. 74.

Vorschriften über den Besuch in Hospitälern, wiederholt, und die von Bugenhagen direkt oder indirekt abhängigen K.O. schliessen sich, oft ebenfalls wörtlich, jenen Vorschriften an. Modifikationen sind nicht ausgeschlossen; so ist die Bestimmung der Braunschweiger und der Hamburger K.O., die den Priester entschuldigt, wenn er ohne aufgefordert zu sein die Kranken nicht besucht, in der ersten Wittenberger K.O.[1] (1533) zu einem Verbot des Krankenbesuches geworden, *so man dahin nicht sonderlich gefordert wird*, allerdings beschränkt auf diejenigen, *so stete kranckheit haben oder sie sein one Fhar des Todes.* In der Bremischen K.O.[2] (1534) sollen die Prädikanten zwar sich willig gebrauchen lassen, die Kranken zu besuchen und ihnen mit Wort, Sakrament und Gebet zu dienen, aber die, welche Gottes Wort in ihren gesunden Tagen verachtet haben, soll man auch wiederum in ihrer Krankheit liegen lassen, es sei denn, dass die Prädikanten zum Besuche aufgefordert werden. Andere K.O. beschränken sich auf die Vorschrift, dass die Kranken von dem Pfarrer besucht werden sollen, aber weitere Vorschriften für die Seelsorge, abgesehen wie bemerkt von der Privatbeichte, werden vergebens gesucht.

Einen viel weiteren Gesichtskreis und eine tiefere Auffassung von den Seelsorgepflichten des Geistlichen Amtes eröffnet uns der Strassburger Reformator Martin Butzer in seiner Schrift Von der waren Seelsorge vnnd dem rechten Hirtendienst, wie derselbige inn der Kirchen Christi bestellet vnd verrichtet werden soll (1538). Indem wir an Butzers Werk herantreten, haben wir auf das nachdrücklichste zu bemerken, dass in Strassburg wie in den Gebieten der Reformation Zwinglis und Calvins von vornherein die Seelsorge unter dem Gesichtspunkt der Kirchenzucht angesehen und demgemäss zur Potestas iurisdictionis gerechnet wurde. Eine Unterscheidung von Seelsorge und Kirchenzucht kennt weder Butzer noch Zwingli noch Calvin und a Lasco; auch wo, wie namentlich bei Butzer und a Lasco, der ganzen Gemeinde die Pflicht der Seelsorge zugesprochen wird, ist es der Gedanke der Kirchenzucht, die sie Alle unter einander zu üben haben, und deren Zweck die Heilighaltung der Gemeinde ist, der dabei obwaltet. Nur in der Seelsorge an Kranken mildert sich die Tendenz der Kirchenzucht, ohne jedoch ganz zu verschwinden. Unsere Aufgabe ist es hier, die Idee der Seelsorge zu verfolgen und sie aus der Verquickung mit der Kirchenzucht ideell zu lösen, indem wir die Darstellung der Kirchenzucht selbst dem Abschnitt über das Kirchenregiment vorbehalten.

1) Förstemann, Neues Urkundenbuch zur Geschichte der evangelischen Kirchenreformation 1842, S. 384.

2) Der erentriken stadt Bremen, christlike ordeninge na dem hilligen evangelio, thom gemenen nutte, sampt etliker christliker lere erer predicanten 1534, bearbeitet von J. Friedr. Iken 1891, S. 21.

Nach der Analyse, die H. A. Köstlin[1]) von den Ausführungen Butzers gegeben hat, fehlt es weder an der Einsicht, dass Seelsorge allgemeine Christenpflicht sei, noch die Erkenntnis des Zweckes aller Seelsorge, dass sie *sich Christo dem Herrn jrem haupt gentzlich lassen vnnd ergeben*. Allein die amtliche kirchliche Seelsorge weiss er einerseits nur in den Irrtümern und Sünden der Christen begründet, anderseits darin, dass Christus sein Regiment durch seine Diener, die ausserhalb und über der Gemeinde stehen, ausübt. Die Seelsorge dieser Diener oder Hirten ordnet Butzer nach Hes 34 16 in fünf Aufgaben an den Verlorenen (*die noch von jm entfremdet sind*), den Verirrten, den Verwundeten (von Butzer in sittlichem Sinne verstanden), den Schwachen und den Starken (von Butzer als gesund und stark Gläubige verstanden).[2]) In der näheren Darlegung wird das Gleichnis vom Hirten und von den Schafen überaus breit getreten; die Darstellung bekommt dadurch etwas Tändelndes und verliert viel von eindringender Kraft. Allein auch hier tritt der evangelische Gedanke von der Seelsorgepflicht aller Christen wieder in Geltung, und Butzer legt nicht nur den *Hirten*, er legt auch allen gläubigen Christen die Pflicht aufs Herz, an der fünffachen Aufgabe des Hütens und Weidens Hand anzulegen. Der Obrigkeit insonderheit wird eingeschärft, dass sie für gute und getreue Hirten in der Kirche zu sorgen und sich der Schulen und der Zucht der Jugend anzunehmen habe. Endlich unterlässt es Butzer auch nicht, darauf hinzuweisen, dass seitens der *Hirten* nicht nur auf der Kanzel allgemeine Seelsorge zu üben sei, sondern auch besonders in den Häusern, so dass ein jeder zu Christo geführt werde.

Auf reformiertem Kirchengebiet begegnet uns schon sehr früh, in der Schrift Zwinglis der Hirt, eine höchst wertvolle Monographie über die Seelsorge. Freilich nicht eigentlich die Seelsorge, sondern den Seelsorger schildert Zwingli; aber in so eingehender und evangelisch tiefer Weise, dass sein Werk ein schönes Denkmal der hohen Auffassung der Pflichten des Seelsorgers in den Anfängen der evangelischen Kirche ist. Der Grundlage dieser Schrift, einer Predigt Zwinglis, entsprechend werden wir zu dem guten Hirten Jesus Christus, dem einigen wahren Gotteswort, dem einigen Vorbild für alle Hirten geführt. An Lc 2 34 wird der doppelte Erfolg der Hirtenthätigkeit gezeigt, an Lc 2 48, 49 *wusstend jr nit, dass ich in den gschäften, die meinen vater an-*

---

1) H. A. Köstlin a. a. O. 61 f.

2) Butzer folgt bei der letztgenannten Kategorie nicht dem hebräischen (massorethischen) Text, sondern den LXX und der Vulgata; nach dem hebräischen Text heisst das letzte Glied von Hes 34 16: „aber was fett und stark ist, will ich vertilgen, und will es weiden mit Gericht.“

3) „Der hirt wie man die waren christenliche hirten und wiederum die falschen erkennen auch wie man sich mit jenen halten sölle durch Huldrych Zwingli beschriben im MDXXIV jar“ (Werke Z. v. Schuler und Schulthess 1 (1828), S. 631—668).

treffend, syn müsst? die Pflicht, sich durch niemand an dem Betreiben des göttlichen Werkes irre machen zu lassen. An der Hand von Mt 16 24. 25; Lc 9 23, 24 spricht Zwingli über die Selbstverleugnung, das Tragen des Kreuzes, das Gewinnen und Verlieren des Lebens, an Mt 10 19 und Joh 20 22 zeigt er, dass keiner zu weiden tauglich ist, er sei denn in sich selbst nicht daheim, sondern Gott wohne in ihm und rede aus ihm. Was der Hirt aber reden soll, steht Mt 4 17, 10 7; Rm 6 2; Mt 28 19; I. Pt 4 1-3 geschrieben, und was er predigt, soll er mit seinem Wandel bethätigen. Mit dem Wort Gottes soll der Hirt verhüten, *dass die gearzneten schäflin nit widrum in krankheit fallind.* Demgemäss hat er unerschrocken die schädlichsten Laster zuerst anzugreifen nach Jerem 1 9. 10 und Hes 3 18. Nach dem Vorbild Jesu Joh 10 12, das des weiteren ausgemalt wird, gilt das Wort: *willst du zu den guten Hirten gezählet werden, so musst du dein Leben für deine Schafe setzen*; in den Propheten des Alten Testaments haben wir Vorläufer des Herrn und seiner Unterhirten, die in seinen Spuren einhergehen. Die Waffen zu solchem Streit haben wir aus der Waffenkammer Christi zu nehmen. Die Furchtlosigkeit in dem Schauen auf Christus ist der Harnisch, und sie empfängt der Hirt nach Joh 16 33 in dem Frieden in dem Herrn und in der mit Rm 8 38 jubelnden Gewissheit der Liebe Gottes. Diese Liebe muss in dem Hirten leben, deshalb wird es not sein, dass der Hirt Gott ernstlich anrufe, dass er ihn mit dem Feuer seiner Liebe anzünde; giebt Gott ihm die rechte Erkenntnis seines Sohnes und rechtes Vertrauen, so ist die Liebe schon da. Und welches ist der Lohn der treuen Hirten? So Vertrauen und Liebe vorhin da sind, so wird aus diesem gearbeitet, und nicht wird nach Lohn ausgeschaut. Die Knechte sehen allein auf den Lohn, die Söhne sehen nicht auf den Lohn, sondern arbeiten mit Treuen in ihres Vaters *gsind*, sie sehen allein auf die Ehre Gottes, unsers Vaters, und lassen den Lohn ihren Vater bestimmen, ob und wie er will.

In dem zweiten Teil seiner Schrift (S. 655 f.) redet Zwingli von dem *falschen hirten*; er hat, wie zu erwarten ist, in der römischen Priesterschaft sein Bild. Aber in die Schilderung der falschen Hirten flicht er die Requisite ein, die Tit 1 und I. Tim 3 von den Bischöfen aufgestellt werden, um an dem Licht der apostolischen Vorschriften *die Finsternis* desto deutlicher zu machen.

Einen weiteren Schritt zur Organisation der Seelsorge als eines hervorragenden Teiles der pastoralen Amtsthätigkeit thut Calvin. Wir erwähnen die eingehenden Instruktionen, die er in seinen Ordonnances ecclésiastiques de l'église de Genève 1541 für die Seelsorge an Kranken und Gefangenen erlässt; die Abschnitte: La façon de visiter, De la visitation des malades, De la visitation des prisonniers sind besonders hervorzuheben.[1]) Wichtiger, weil spezifisch

1) Richter 1 344—351.

eigentümlich, ist die zuerst als erstrebenswerte Einrichtung auftretende Bestimmung, dass von jedem Pfarrer regelmässiger Hausbesuch (*visitatio domestica ordinata vel stata*) in seiner Gemeinde in Begleitung eines Ältesten gemacht werde. In seinem Kommentar zur Apostelgeschichte bemerkt Calvin ad Act 20 2: *Minime excusabilis est illorum negligentia, qui habita una concione quasi pensum absolverint et reliquum tempus secure degunt, acsi in templo vox eorum inclausa foret, quum inde egressi prorsus obmutescunt.* Im Jahre 1550 wird die Einrichtung des regelmässigen und jährlich wiederholten Hausbesuches durch die ganze Gemeinde hin in Genf eingeführt, und Th. Beza bezeugt: *vix credibile est, quantus sit fructus consecutus.*[1]) Dass auch diese Einrichtung lediglich im Interesse der Kirchenzucht getroffen wurde, liegt zu Tage. Sie wurde von a Lasco in seinen Fremdengemeinden noch weiter und schärfer ausgebildet, und ist in der reformierten Kirche strengerer Observanz in Deutschland seit den Beschlüssen des Konvents zu Wesel 1568 eingeführt. Die Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse hat es bewirkt, dass nach und nach von der Hausbesuchung die Idee der Kirchenzucht sich löste und jene fortan dem einen Interesse der Seelsorge dienstbar wurde. So bestehen noch heute in den reformierten Gemeinden z. B. in Ostfriesland, in der Grafschaft Bentheim u. a. die regelmässigen Hausbesuchungen — man unterscheidet freundschaftlichen Besuch und amtliche Besuchung — seitens des Pastors in Begleitung eines Kirchenältesten als wichtiger und von der Gemeinde mit Vorliebe festgehaltener Teil der kirchlichen speziellen Seelsorge. Von der Kanzel wird bekannt gemacht, welche Häuser oder Strassen der Pastor in der folgenden Woche besuchen werde; die Leute halten sich zu Hause und empfangen festlich gekleidet die Besuchung. Nach einer vom Pastor gehaltenen kurzen Hausandacht redet er seelsorgerlich mit den Hauseltern, den Kindern, den Dienstboten u. s. w., und noch heute gilt Bezas Wort: *vix credibile est, quantus sit fructus consecutus.*

Auch in den die Seelsorge behandelnden Kirchenordnungen reformierter Observanz tritt bereits im 16. Jahrhundert die Verbindung derselben mit der Kirchenzucht merklich zurück. Vor allen verdient die ausdrückliche Vorschrift der Conf. Helv. posterior (1566), die eine Vereinigung Zwinglischer und Calvinischer Reformationsgebiete in der Schweiz darstellt, hervorgehoben zu werden. Von Kirchen-

---

1) Th. Beza, Vita Joannis Calvini Cap. 13 in Vitae quatuor Reformatorum, Lutheri a Melanchthone, Melanchthonis a Camerario, Zwinglii a Myconio, Calvini a Th. Beza conscriptae nunc iunctim editae Berolini 1841 p. 21: decretum est, ut Ministri non tantum in concionibus, quas alii negligebant, alii non magno cum fructu audiebant, sed etiam sigillatim per domos et familias certo anni tempore, adhibito cuiusque regionis urbis Decurione itemque Presbytero, plebem instituerant, et ab unoquoque fidei rationem summatim exposcerent: quod Senatus edictum vix credibile est, quantus sit fructus consecutus.

zucht ist in der That nichts zu spüren, wenn es im 18. Artikel heisst: *Ministrorum est docere imperitos, hortari item, et urgere ad progrediendum in via domini cessantes, aut etiam tardius procedentes, consolari item et confirmare pusillanimes, munireque contra satanae tentationes varias, corripere peccantes, revocare in viam errantes, lapsos erigere, contradicentes revincere, lupos denique ab ovili dominico abigere, scelera item et sceleratos, prudenter et graviter increpare, neque connivere aut tacere ad conscelerationem: sed et ..... in unitate sancta fideles conservare, ... catechisare rudes, pauperum necessitatem commendare ecclesiae, aegrotantes et variis implexos tentationibus visitare, instruere et in via vitae retinere*[1]) *etc.*

Eine höchst eigentümliche Verbindung reformierter Hausbesuchung und lutherischen Abwartens, wie wir es in den K.O. Bugenhagens kennen gelernt haben, stellen die Hessischen K.O. dar. Nach der Reformationsordnung von 1656 und der K.O. von 1657 (Cap. 6 § 10), aber auch schon nach den vor 1656 von den Pfarrern unterzeichneten Reversen soll der Pfarrer in jedes Haus den Unterricht, die Vermahnung, Warnung, Tröstung und Stärkung des Evangeliums tragen. Alle soll er zuweilen besuchen, besonders zur Winterszeit, und die Zeit seines Besuches die Leute vorher wissen lassen. Er hat die Hausväter und Hausmütter freundlich anzusprechen, sich nach ihrem Wohlergehen und nach dem Haus- und öffentlichen Gottesdienste zu erkundigen u. s. w. Hinsichtlich der Krankenbesuche wird dagegen zwar in den K.O. von 1539, 1566, 1574, 1657 eingeschärft, der Geistliche solle die Bedürftigkeit der Kranken nach Trost und Stärkung zur Mahnung, Tröstung u. s. w. treulichst benutzen, allein das Begehren und Berufen solle er abwarten; einmal berufen habe er übrigens seinen Besuch oftmals zu wiederholen.[2]) Demnach stehen die Gesunden, sie mögen wollen oder nicht, unter regelmässiger Seelsorge ihres Pastors, die Kranken aber nur dann, wenn sie es ausdrücklich begehren. Bei Bugenhagen und den von ihm abhängigen K.O. ist das Abwarten dadurch motiviert, dass der Pastor sich überhaupt in keiner Weise aufzudrängen habe; in der Hessischen K.O. findet der ungerufene Besuch bei Allen statt, nur die Häuser hat der Pastor zu meiden, worin sich Kranke befinden, bis er gerufen wird. Die Vorschriften stellen sich wie bemerkt als mechanische Verbindung reformierter und lutherischer Observanz dar; ob die Vorschrift betreffs der Kranken eine evangelische Reaktion gegen römische Zudringlichkeit darstellt, da Innocenz III. 1216 verordnet hatte, dass jeder zu einem Kranken gerufene Arzt bei Strafe des Bannes auf Herbeirufung des Seelenarztes dringen und nicht eher seinen Besuch wiederholen solle, als bis der Priester gekommen sei, das bleibe unentschieden.

1) Niemeyer 511.
2) G. L. Büff a. a. O. 221. 229.

§ 243. Die Seelsorge vom 17. bis 19. Jahrhundert.

Es ist verständlich, dass die gesetzliche Vorschrift der reformierten Kirche über regelmässige und jährlich wiederkehrende Hausbesuchungen, auch wo die Verbindung mit der Kirchenzucht in den Hintergrund trat oder ganz verschwand, unter ruhigen und gleichmässigen Verhältnissen und von Durchnittspredigern geübt, der Gefahr formaler Mechanisierung ausgesetzt war. Überhaupt aber macht sich in der Vorschrift, so gelinde und geistlich sie gehandhabt werden mag, auch ein Gegensatz von Prediger und Gemeinde, von Aufseher und Beaufsichtigten geltend, der nur da, wo die Einrichtung als ehrwürdige Tradition im Bewusstsein der Gemeinde lebt, für die Gemeinde und für den Pastor erträglich ist. So ist nach und nach mit Ausnahme weniger Territorien die *Visitatio domestica ordinata et stata* in Abgang gekommen. Allein ein nicht gering anzuschlagender Gewinn ist doch geblieben: die Selbstverständlichkeit kirchlicher spezieller Seelsorge ist fast durchweg den Gemeinden reformierter Herkunft in succum et sanguinem übergegangen. Die alte Form ist fast überall verschwunden, das Bedürfnis und die Übung ist geblieben und wird in neuer, freierer Form bethätigt.

In der scholastischen Periode der lutherischen Orthodoxie, vom letzten Drittel des 16. Jahrhunderts bis zum Pietismus von Ph. J. Spener und A. H. Francke, sind für die Seelsorge die Bestimmungen der Kursächsischen Generalartikel von 1580 massgebend.[1]) Es wird darin den Pfarrern und Kirchendienern auferlegt, die kranken, betrübten, bekümmerten Christen oftmals, sonderlich aber zu Sterbenszeiten zu besuchen, auch *vnberuffen;* sie sollen keinen Unterschied machen zwischen reich und arm, die Besonderheit aber und die Gelegenheit jeder Person wohl in acht nehmen und die Kranken mit langen verdriesslichen Worten nicht beschweren, sondern sie *kurz und rund* mit etlichen wenigen tröstlichen Sprüchen heiliger Schrift erinnern, lehren und trösten und ermahnen mit aller christlichen Sanftmut und Bescheidenheit. Treffen sie grosse Armut an, so wird es ihnen zur Pflicht gemacht, wohlhabende Gemeindeglieder zur Hilfsleistung willig zu machen.

In der Litteratur der Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts, obgleich die Vorschriften der Generalartikel als zweckentsprechend anerkannt werden, treten drei Gesichtspunkte, alle Theorie der Seelsorge beherrschend hervor: 1) wird die spezielle Seelsorge nach Analogie des ärztlichen Heilverfahrens behandelt; 2) wird sie in nahe Verbindung und in Vermischung mit der Kirchenzucht gesetzt; 3) wird sie ausschliesslich auf die Belehrung und Ermahnung Unwissender und Irrender angewendet, obgleich fast überall ge-

1) Zu dem Folgenden vgl. K. Schmerl, Die spezielle Seelsorge in der lutherischen Kirche unter der Orthodoxie und dem Pietismus 1893.

fordert wird, dass der Pastor alle Gemeindeglieder kenne. Unter den Schriftstellern sind besonders hervorzuheben: Paul Tarnov, Professor in Rostock, De sacrosancto Ministerio in drei Büchern 1624. Im 22. Kapitel des 2. Buches reiht er die spezielle Seelsorge unter die Praedicatio Verbi Dei ein, will sie jedoch nur in der Privatbeichte, die aber auch extra tempus zu treiben sei, anerkennen; für die, welche der seelsorgerlichen Ermahnung nicht gehorchen, fordert er die Anwendung des kleinen und grossen Bannes. Joh. Gerhard kennt ausser der Krankenseelsorge, für die er sich auf die Generalartikel von 1580 beruft, nur die Privatbeichte und kirchliches Strafamt, wogegen Andr. Quenstedt in dem 122. Monitum seiner Ethica pastoralis (1678) sich näher an Tarnov anschliesst und selbst die spontane Seelsorge an allen deren bedürftigen Gemeindegliedern kräftig hervorhebt. Einen bedeutenden Fortschritt bezeichnet das Werk von J. L. Hartmann, Pastorale evangelicum 1678. Er steht unter dem Einfluss teils der Politia ecclesiastica des reformierten Wilhelm Zepper, teils bereits des Ph. J. Spener, auf den er sich für die Nützlichkeit der Colloquia privata beruft. *Niemand leugne*, sagt er, *die Nothwendigkeit der individuellen Pflege*, und er bejaht die Frage: *an pastor etiam visitare debeat aegrotos, licet ab iis non vocetur.*[1]) Einerseits bekämpft er die pietistische Bevorzugung der Privatseelsorge vor der generellen in der Predigt und im öffentlichen Gottesdienst, anderseits reduziert er die Anwendung der Privatbeichte auf das junge rohe Volk und auf die blöden Gewissen. — Nicht so ausführlich, aber in ähnlichem Sinne spricht sich Salomo Deyling in seinen Institutiones prudentiae pastoralis (1734, 3. Ausgabe 1768) Pars III § 34 aus; es ist das Werk, in dem die wissenschaftliche Darstellung des Geistlichen Amtes nach den Grundsätzen lutherischer Dogmatik des 17. Jahrhunderts ihren Abschluss fand.

Das Bedenklichste in den bestgemeinten Theorieen, mit Ausnahme von J. L. Hartmann, ist die bereits erwähnte Verbindung und Vermischung der speziellen Seelsorge mit der Kirchenzucht; das ist römisches Erbgut, und an dem römischen Institut des Beichtpriesters hat die Orthodoxie ihre Anschauung vom Seelsorger orientiert. Noch stärker tritt dieser Zug in den K.O. des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts auf. Die spezielle Seelsorge wird durchaus unter dem Gesichtspunkt der Kirchenzucht angesehen, ein förmliches juridisches Verfahren gegen die Gemeindeglieder wird vorgeschrieben, selbst gegen die, welche nur ein- oder zweimal jährlich das Hl. Abendmahl begehren. Der Pastor ist nichts Anderes als der römische Iudex animarum, ein kirchlicher Polizeibeamter. Eine löbliche Ausnahme macht die Hessen-Darmstädtische K.O. von 1631, die, von reformierter Seite

1) J. L. Hartmann, Pastorale evangelicum, nach der Ausgabe von 1697 Pars III Cap. 60.

beeinflusst, die spontane Seelsorge nach Gelegenheit und Bedürfnis durch den Pastor und eventuell einen Senior vorschreibt. Besonders bemerkenswert ist es, dass sie die Einteilung grosser Gemeinden in Seelsorgebezirke nach der Zahl der Pfarrer fordert.[1])

In der Praxis blieb die Privatunterweisung der Einzelnen ausserhalb der kirchlichen Formen eine unerfüllte Forderung. Den meisten Pfarrern ging ihre ganze Thätigkeit in der Predigt auf. Schon Tarnov klagt über den Mangel an spezieller Seelsorge; der stürmische Arnold Mengering († 1646) setzte sich mit seinen allerdings zu weit gehenden Forderungen und Anklagen, die er in seinem Buch Scrutinium conscientiae erhob, so sehr mit dem kirchlichen Gemeinurteil in Widerspruch, dass er öffentlich seine Reden revozieren musste. Der treue Zeuge wider die kirchlichen Schäden seiner Zeit, Theophil Grossgebauer in Rostock,[2]) erhebt bittere Anklage gegen die *Alleinprediger*, ähnlich wie die späteren Pietisten. Freilich Grossgebauers Wünsche sind unerfüllbar; dass in einer Stadt von 10000 Seelen nur 13 Prediger seien, hält er für unerhört. Allein wie bodenlos verfahren manche Zustände, und wie unglaublich blind die angesehensten Kirchenmänner gegen die Notstände waren, beweist die Bitte des Pastor Winckler in Hamburg 1688 an die Leipziger Fakultät um ein Gutachten darüber, *ob ein Pastor, welcher nach Beschaffenheit des Kirchenwesens den Zustand seiner Gemeinde weder erkennen noch ihr die schuldige Seelsorge erzeigen könne, ein verus und legitimus pastor sei, und ob er nicht bei solchen Umständen sein Amt aufgeben könne. Er habe 30000 Pfarrkinder und könne nur durch seine Predigten und alle vier Wochen durch eine Kinderlehre auf sie wirken; von 10000 schulfähigen Kindern gingen höchstens 3000 zur Schule.* — Die Antwort der Fakultät lautete: *Der Herr spricht, in seinem Kirchspiele wären über 30000 Menschen. Dieses ist zwar viel, aber der Prophet* Jonas *hatte in seinem Kirchspiel zu Ninive mehr denn 120000 Seelen, wie zu sehen Jon.* 4 11. *Wer will nun glauben, dass* Jonas *vor jedweden seiner Zuhörer habe in specie und in individuo Sorge getragen?*[3]) Von diesen traurigen Zuständen giebt auch Valentin Löscher in den Unschuldigen Nachrichten 1703 Zeugnis, wenn er fordert, dass mehr Kirchendiener mit auskömmlichem Gehalt angestellt werden sollten, da einer kaum tausend Menschen kennen und für ihr Heil sorgen könne, dass ein Katalog aller Gemeindeglieder angelegt und sorgfältig in Ordnung gehalten werden müsse, dass Diakonen für die Armenpflege anzustellen, endlich dass Hausbesuche seitens der Pfarrer einzurichten seien.

---

1) Schmerl 55 f.

2) Th. Grossgebauer, Wächterstimme. Aus dem verwüsteten Zion 1661, Cap. 4, S. 50 f.

3) A. Tholuck, Das kirchliche Leben des siebzehnten Jahrhunderts 2 (1862), S. 102.

Durch den Pietismus kommt neues Leben und grosser Eifer in die spezielle Seelsorge; auch die Orthodoxie kann sich dem nicht entziehen, wie Val. Löscher und Gottfried Olearius Anleitung zur geistlichen Seelencur 1718 beweisen. Die litterarische Hauptquellen für die Seelsorge des Pietismus sind: Ph. J. Spener, Theologische Bedenken I 2. 3. 10, seine Pia desideria Cap. 2 und seine Consilia et iudicia theologica I 3. 4; ausserdem A. H. Francke, Collegium pastorale 1713. 1741. 1743. In seinen Forderungen der Vermehrung der Pastoren stimmt Spener mit Val. Löscher, in der Forderung der Seelsorgebezirke und der Herbeiziehung der Ältesten zur Seelsorge mit Grossgebauer und der Hessen-Darmstädtischen K.O. von 1631 überein. Das Allgemeine Priestertum der Gläubigen müsse in Handreichung der brüderlichen Liebe für die Seelsorge verwertet werden. Aber schon bei Spener tritt die Minderwertung der Predigt, welche eigentlich nur für die zu wenig Hoffnung berechtigenden Weltkinder sei, gegenüber den Hausbesuchen und den Collegia pietatis hervor; in diesen geschehe die Handlung mit denen, *welche wir finden, das sie der Vater ziehe.* Für seine Person verzagt Spener vor der Grösse der Aufgabe von vornherein an seinem Charisma und beklagt sich über den Widerstand der Magistrate, welche der Seelsorge Schwierigkeiten bereiten.[1]) Weit schärfer als Spener tritt A. H. Francke gegen die *Alleinprediger* und für die *Salutationes domesticae* auf; das Laienelement hebt er für die Seelsorge so sehr hervor, dass eine Schwächung des Geistlichen Amtes unvermeidlich schien. Fast bedenklicher ist von Grossgebauer her in der Seelsorge des Pietismus, dass er ihre Notwendigkeit auf den klaffenden Zwiespalt zwischen der korrekten Lehre und den wirklichen Zuständen der Gemeinden, also auf zeitweilige kirchliche Verhältnisse, statt auf die Natur der Sache gründete, die unter allen Verhältnissen sich geltend machen muss. Die Seelsorge erschien daher von vornherein in einem falschen Licht; das Geistliche Amt und seine Helfer lassen sich herab, den verkommenen Gemeinden Samariterdienste zu leisten, und die Übung der Seelsorge ist den Gemeinden nicht eine Ehre, aus dem Evangelium geboren, sondern eine Schande, aus ihren verzweifelten religiösen und sittlichen Zuständen geboren. Diese Auffassung ist ein Krebsschaden der kirchlichen Seelsorge in Theorie und Praxis wie in dem Urteil der Gemeinden lutherischer Observanz bis zum

1) Die Klage Speners hat für unsere Zeit fast etwas Rätselhaftes. Aber noch von den Zeiten Friedrich Wilhelms IV. berichtet H. v. Treitschke (Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert 5 255): „Ebenso gründlich ward er (der König) misverstanden, als er einigen der strengeren Geistlichen Berlins auf ihren Wunsch erlaubte, ihre verwilderten Gemeindeglieder im Hause zu besuchen, und dann den Plan fasste, eigene Hilfsgeistliche für diese ganz verabsäumten Pflichten der Seelsorge anzustellen. Da hiess es sofort, eine Sittenpolizei mit geheimen Angebern solle eingerichtet werden."

heutigen Tage geblieben. Sie durchzieht die Darlegungen Schleiermachers,[1]) sie haftet als bedenklicher Schaden auch dem trefflichen Werke von C. J. Nitzsch an, der der ersten Abteilung seines dritten Bandes (1857) den Titel giebt: Die eigentümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die innere Mission; nur durch die edle und tiefe evangelische Inkonsequenz des Werkes wird der Schaden wett gemacht.

Der Pietismus geht in der Seelsorge auf die Bekehrung der Einzelnen aus. Die öffentliche Predigt ist tauglich zur Erweckung, aber die spezielle Seelsorge führt die Erweckten zur Begnadigung, und eine Trennung der Wiedergeborenen von den Unwiedergeborenen wird nahe gelegt. Gleichwohl fehlt es wie der Orthodoxie so dem Pietismus an einem bestimmten Begriff der Seelsorge. Beide fordern Seelsorge *publice et privatim*, *non tantum publice*, *sed etiam privatim;* das Mittel hier wie dort ist das *docere*, *instruere*, *informare auditores*, der Begriff der einheitlichen Gemeinde ist verschwunden. Der Orthodoxie sind die Objekte die Kranken, Armen, Bedrängten, dem Pietismus die Erweckten; bei beiden ist der Zweck die Befriedigung des subjektiven Heilsbedürfnisses der Einzelnen, aber dort, um die Zurückgebliebenen auf den Stand der Gemeinde zu erheben, hier, um die Einzelnen durch die Wiedergeburt zu retten. Dort ist die Form die Admonition und die Privatbeichte, hier die Hausbesuche, die Collegia pietatis mit dem *Hungern nach Seelen.* Dort wird von der öffentlichen Predigt zu viel, hier zu wenig erwartet, dort waltet die Absicht, Trost zu bringen, hier die Bekehrung zu schaffen, dort ist der Erfolg legale Kirchlichkeit und Veräusserlichung des christlichen Lebens, hier Unterschätzung der Kirchlichkeit und der Wirksamkeit des Geistlichen Amtes.

Abgesehen von dem kirchenfreundlichen und an unablässigem Bibelstudium geläuterten Württemberger Pietismus, der niemals aufgehört hat, auch in der kirchlichen speziellen Seelsorge reiche Thätigkeit zu entfalten, und abgesehen von der Brüdergemeinde, die in ihrem kleinen Kreise ihrem Namen stets Ehre machte, bietet das 18. Jahrhundert etwa von seiner Mitte an in Theorie und Praxis für die Seelsorge wenig genug. Der Streit zwischen Orthodoxie und Pietismus machte auf beiden Seiten einer Ermattung Platz, der eklektische Supranaturalismus, der in Philologie und Philosophie, in kritischer Geschichte des Kanons und der Religion seine Bundesgenossen suchte, trat an ihre Stelle, und ein eklektischer Rationalismus war sein Nachfolger. Besserung trat an die Stelle der Bekehrung, in der Erfüllung der bürgerlichen und häuslichen Pflichten bestand ihm das Christentum, die Unwissenheit war die Quelle des Verderbens, und die Schule und der Unterricht das Universalmittel der Hei-

1) Schleiermacher, Prakt. Theol. 428—464.

lung. Gewiss fehlte es nicht an pastoralen Persönlichkeiten, und hirtenamtlicher aus Glauben und Liebe geborener Eifer wird oft und vielfach in der Stille sein Werk getrieben haben; aber an die Öffentlichkeit trat das Beste nicht hervor. Gleichwohl sind einige Litteraturwerke nicht ohne Bedeutung. Wir nennen die Theologia pastoralis practica, Sammlung nutzbarer Anweisungen zur Führung des evangelischen Lehramtes 10 Bände 1737 f., ebenso die 20 Bände der Bibliothek gesammelter moralischer Schriften von Lorenz v. Mosheim 1737—1748. Systematischer verfährt Ludw. Christ. Mieg in Heidelberg in seinen Meletemata sacra de officio pastoris evangelici publico et privato 1747 (498 Seiten in 4°). *Weder dogmatisch noch biblisch ist nachher wieder der ganze Stoff in gleichem Grade in der deutschen Wissenschaft durchgearbeitet worden.*[1])

In unserem Jahrhundert seit dem von Schleiermacher datierenden Aufblühen der Theologie, und seitdem aufs neue erschreckende Zustände des Volkslebens die Kirche auf ein grosses Versäumnis aufmerksam gemacht haben, ist kein Lehrbuch über praktische Theologie erschienen, welches nicht der speziellen kirchlichen Seelsorge sorgfältigstes Interesse zugewandt hätte. Nitzsch' Eigentümliche Seelenpflege u. s. w. ist bereits als ein Musterwerk genannt worden. Aus der Menge der Spezialschriften ragen hervor: Fr. Strauss, Glockentöne 1818, W. Löhe, Der evangelische Geistliche und sein Amt, C. Büchsel, Erfahrungen aus dem Leben eines Landgeistlichen, 4 Bände 1861 f. Streng wissenschaftlich ist das Werk F. L. Steinmeyers gehalten; sein Hauptvorzug besteht in dem Reiz zu begründetem Widerspruch. In dem Werke von H. A. Köstlin, Die Lehre von der Seelsorge nach evangelischen Grundsätzen 1895 ist uns eine echt theologische, von evangelischem Glaubensleben getragene Arbeit geschenkt. Auch ausserdeutsche Litteratur ist nicht ohne Belang. Alex. Vinet, Théologie pastorale 1850, hat einen hohen wissenschaftlichen Wert; weniger Paludan-Müller, Der evangelische Pfarrer und sein Amt. In englischer erbaulicher Manier geschrieben, aber viel gutes enthaltend ist Will. Blaikie, Unser Herr als Lehrer und Seelsorger. Deutsch 1884. 2. Aufl. 1895.

1) C. J. Nitzsch a. a. O. 3, 1 S. 68.

Erster Abschnitt.

Wesen und Wege der speziellen kirchlichen Seelsorge.

§ 244. Die Cura specialis in ihrem Verhältnis zur Cura generalis.

Alle Thätigkeiten, welche von der Kirche ausgehen und an ihr vollzogen werden, haben den einheitlichen Zweck der Erbauung der Kirche und ebendamit auch der Erbauung der Einzelnen.[1]) Sie sind demnach ohne Ausnahme Thätigkeiten der Sorge für die Seelen und um die Seelen. Unter diesen Thätigkeiten der Kirche hat man jedoch diejenigen, welche mittelbarer Weise einen Dienst zur Erbauung der Gemeinde üben, von denen zu unterscheiden, welche unmittelbarer Weise die Gemeinde erbauen. Die Cura animarum, welche in unmittelbarer Weise wirksam wird, geschieht durch die Thätigkeiten des Geistlichen Amtes, des Ministerium ecclesiasticum; alle anderen Thätigkeiten stehen nur in mittelbarer Weise in Beziehung zur Cura animarum, zur Erbauung der Kirche. Aber diese mittelbaren Thätigkeiten sind wieder geteilt; auf der einen Seite stehen die Einzel-Ämter lokalgemeindlichen Charakters, die des Presbyteriums, des Küsters, des Organisten, des Kantors bis zum Thürhüter oder Totengräber hinab, sie reichen nicht hinan zu dem Amt der unmittelbaren Thätigkeiten, das Geistliche Amt ist ihnen notwendig übergeordnet. Auf der andern Seite stehen die Ämter landeskirchlichen Charakters, der Prälaten, General-Superintendenten, des Konsistoriums; sie sind administrativer und jurisdiktioneller Natur und reichen in kirchenrechtlicher Beziehung nicht hinab zu dem Amt der unmittelbaren Thätigkeiten, das Geistliche Amt ist ihnen insofern untergeordnet. Gleichwohl haben die dem Geistlichen Amt übergeordneten und die demselben untergeordneten Thätigkeiten (Ämter) das gemeinsame Merkmal, dass sie nur mittelbar der Erbauung der Kirche dienen, also nur mittelbar an der Cura animarum beteiligt sind. Der äusseren Rangordnung nach zwischen beiden Arten der mittelbar der Erbauung dienenden Ämter, dem Gehalte und Werte nach hoch über denselben stehen die Thätigkeiten, welche in unmittelbarer Weise der Erbauung, der Cura animarum, dienen, die Thätigkeiten des Geistlichen Amtes. Sie repräsentieren die intimsten Lebensbedürfnisse der Kirche und sind wie Ausdruck so Befriedigung derselben. Alle anderen Thätigkeiten, jene mittelbar der

1) Vgl. § 8.

Erbauung, der Cura animarum, dienenden, kann die Kirche zeitweilig zur Not entbehren, ohne an ihrem Lebensnerv Schaden zu leiden; Presbyter, Küster, Kantor und Organist, auch Prälaten und General-Superintendenten sind sehr wichtige amtliche Personen, aber es hat Zeiten gegeben, wo man sie alle vergebens suchte und die Kirche blühte und wuchs innerlich und äusserlich. Aber es hat nie Zeiten gegeben, in denen die Thätigkeiten des Geistlichen Amtes nicht vorhanden waren, denn ohne sie existiert die Kirche nicht. Um dieser Thätigkeiten der Kirche willen, deren heutiger Träger das Geistliche Amt ist, giebt es keine höhere amtliche Weihe, als eben die dieses Amtes, des Ministerium ecclesiasticum. Die Organe der Einzelgemeinde (zu unterscheiden von den Angestellten, von denen bald hernach die Rede sein wird) haben als solche insofern eine religiöse Würde, an die nichts Anderes hinanreicht, als die Einzelgemeinde trotz allem die Erscheinungsform der Kirche Christi ist; die Landeskirche und jede andere Form der rechtlichen Verbindung von Einzelgemeinden ist (ähnlich dem Gesetz Gal 3 19: προσετέθη) eine geschichtlich entstandene, daher auch zu seiner Zeit auf geschichtlichem Wege verschwindende Gestalt, deren Lebensform juridischer Natur ist. In der römischen Kirche ist das allerdings anders; da ist jeder in dem Weltreich der Kirche amtlich Höhergestellte auch mit dem falschen Nimbus einer höheren geistlichen Würde und Macht umgeben, und dieselbe kirchliche Handlung ist um so heilskräftiger, je höher gestellt der Vollziehende ist. Die evangelische Kirche hat das lebhafte religiöse Interesse daran, dass römischer Sauerteig sie nicht auch in dieser Beziehung versäuere; bei aller schuldigen Ehrerbietung und Gehorsamspflicht ist alles bedientenhafte Gebaren gegenüber den *kirchlichen Oberen* eine Verleugnung der evangelischen Kirche.

Der Einteilung der Ämter in solche, die unmittelbar, und in solche, die nur mittelbar der Erbauung der Kirche dienen, steht eine andre zur Seite, die Unterscheidung der Organe der Kirche von den Angestellten. In der Einzelgemeinde sind diejenigen Ämter Organe der Kirche, durch welche diese zu gemeinem Nutz ihr Leben äussert; wird das Presbyterium nicht im Sinne Butzers als dem Pfarramt willkürlich beigeordnete Hilfskraft verstanden, sondern als ein von der Gemeinde gesetzter Organismus, der ihre Lebensbethätigung vollzieht und dessen Membrum praecipuum das Geistliche Amt ist, so ist es als Organ der Gemeinde anzusehen. Vom Presbyterium unterscheiden sich die dauernd oder zeitweilig Angestellten der Gemeinde, die einzelne ständige oder unständige Hilfsfunktionen (Küster, Organist u. s. w.) wahrzunehmen haben. Die Amtsträger der Landeskirche dagegen sind im geistlichen Sinne nicht Organe der Kirche, sondern von aussen her für die Kirche Angestellte; sie können die geistliche Würde der Organe der Kirche dadurch gewinnen, dass sie durch ernsten Dienst an der Kirche (Gemeinde) zu ihrer Erbauung als geistliche Kräfte sich legitimieren

Der Träger des Geistlichen Amtes dagegen ist Organ der Kirche bezw. der Gemeinde und sinkt erst durch mechanische und juridische Amtsführung zu einem Angestellten herab. Beide Arten der Ämterteilung gehen in Wirklichkeit in einander über und bestehen nur mit einander.

In der Cura animarum, welche in unmittelbarer Weise das Ministerium ecclesiasticum betreibt, ist nun zu unterscheiden die Cura generalis und die Cura specialis. Die Cura generalis ist der Zweck und Gegenstand der Predigt, der Katechese, der Liturgie u. s. w., die Cura specialis Zweck und Gegenstand der speziellen kirchlichen Seelsorge. Der Unterschied beider ist nicht der des Ziels, noch weniger der des Mittels, sondern der des Gegenstandes der Cura animarum. Nicht des Ziels, — als ob die Cura generalis nur ein kirchenordnungsmässiges Leben durch allgemeine für Alle gleiche Anregungen erstrebte, die Cura specialis ein individuell christliches Leben. So formuliert der Sektengeist mit seiner Verachtung des *militärfrommen Kirchenhaufens* und seiner Überschätzung der Konventikel. Die gesunde Cura generalis kennt vielmehr in ihrer Wirkung auf die Gesammtheit als Ziel nur die Wirkung auf jeden Einzelnen als Glied der Gesammtheit. Nicht des Mittels, — als ob es ein anderes Evangelium oder eine andere Seite des Evangeliums wäre, welche in der Cura generalis und in der specialis laut und wirksam würde. Sondern des Gegenstandes, — dort die Gemeinde, die ihren individuellen Stimmungen, Nöten, Sorgen, Zerstreuungen enthoben zur kirchlichen Gemeinschaft verbunden wird, damit das eine gemeinsame Evangelium bei Allen Aufnahme finde zur freien Verwendung in den individuellen Lagen und Bedürfnissen der Einzelnen; hier das einzelne Gemeindeglied, dem dasselbe Evangelium in seine individuellen Stimmungen, Lagen, Zerstreuungen hinein gebracht wird unter individuellem Gesichtspunkt, individuell appliziert, damit individuell von ihm die Welt überwunden werde. Nur scheinbar ist der Unterschied zwischen Cura generalis und specialis flüssig; die Cura generalis wendet sich allerdings nicht selten an Teile der Gemeinde, an Soldaten, Seeleute, Bahnarbeiter; oft sogar an Einzelne, in der Taufe, der Ordination, der Trauung. Allein dort ist es die ad hoc gebildete unorganisierte Gemeinde, an die das Evangelium ergeht, und hier ist der leitende Gesichtspunkt die Gemeinde (Kirche), (nicht: welche oder deren Ordnung dem Einzelnen appliziert wird, sondern) in deren Ordnung der Einzelne dadurch eintritt, dass sie ihm geöffnet wird.

245. Notwendigkeit, Motiv, Zweck der Cura specialis.

Die Notwendigkeit der speziellen Seelsorge wird von heuchlerischer Trägheit bestritten, die in den Mantel amtlicher Würde sich hüllt, um sich nicht zu beunruhigen Sie redet von der Überflüssigkeit derselben; das öffentlich verkündete Gotteswort sei genügend, — *soll ich meines Bruders Hüter sein?* Ernstlicher, weil geistlicher, sind die

praktischen Bedenken, die teils aus der Mangelhaftigkeit der kirchlichen Verhältnisse, teils aus der der Träger des Amtes hergenommen sind. Jene berufen sich auf die Grösse der Gemeinde, besonders in Städten, die weder Zeit noch Kraft dem Pastor lasse, sich um die Einzelnen zu bekümmern; diese auf die Schwachheit, die durch persönlichen Einzelverkehr mit der Gemeinde der Würde des Amtes und damit der Würde des Evangeliums leicht etwas vergäbe. Allein aus der Unmöglichkeit, alles zu thun, folgt nicht das Recht, nichts zu thun; und das Los ist mit jedem treu verwalteten Pfarramt verbunden, dass das Bewusstsein der Bureaubeamten, zur bestimmten Stunde ledig aller Pflicht zu sein, dem Pastor niemals kommen kann und kommen darf. *Die Arbeit ist eine sehr umfassende, weit über die Kräfte des Einzelnen hinausgehende. Auch hier gilt: ultra posse nemo obligatur; nur muss man es durchaus ernst mit dem posse nehmen,* — so Th. Harnack[1]). Die andere, der Schwachheit der Person entnommene Gefahr lässt sich nicht leugnen; um so ernster ist die Aufgabe des Amtes zu erfassen, und um so sorgfältiger sind die Grundsätze der Handhabung der Seelsorge zu erwägen, damit auch der Schwächste der Schwachheit Herr werde. Doch wie ist die Notwendigkeit zu begründen? Lediglich positiv aus dem Begriff der Gemeinde Christi, als deren Mandatar und Repräsentant der Pastor sich weiss. Wie die brüderliche Liebe jedem Christen die Pflicht auferlegt, nicht gleichgültig gegen das innere Leben des Bruders zu sein, so kann und darf die Gemeinde (Kirche) nicht gleichgültig gegen das religiöse und sittliche Leben ihrer Glieder sein. Die Gemeinde Christi konstituiert sich als solche im öffentlichen Gottesdienst; allein es ist ein schweres Verhängnis, wenn das Bewusstsein der Gliedschaft der Gemeinde Christi nur in einer Stunde des Sonntags vollzogen wird, und die Gemeinde Christi als solche während der ganzen Woche in den Herzen der Glieder pausiert. Sie verlassen die Kirche, um sofort wieder von der Macht der irdischen und weltlichen Interessen gefangen genommen zu werden; Sonntagschristentum und Werktagsunchristentum drohen sich gegenüber zu treten, oder das entfachte religiöse Leben geht unter den individuellen Verhältnissen seine individuelle Bahn, und die Homogeneität mit der Gemeinde Christi schwindet. Oder es sind Glieder der Gemeinde Christi vorhanden, welche genötigt (durch Krankheit) oder freiwillig (durch Gleichgültigkeit) dem Gemeindeleben und dem Christenleben sich entfremden, verwildert, entehrt, verbildet, abgefallen. Oder andere, die nicht den Versuchungen gewachsen sind, den Verführungen, die mit ihrer individuellen Lage verbunden sind. Wer will auch die Kluft übersehen, welche zu allen Zeiten mehr oder minder sich zwischen dem bürgerlichen Leben, dem litterarischen, dem wissenschaftlichen und künstlerischen Leben einerseits und dem kirchlichen

1) Th. Harnack bei Zöckler[3] 475.

Leben der Gemeinde Christi anderseits aufthut? In allen diesen Fällen, in welche alle Fälle alles Lebens eingeschlossen sind, ist es die spezielle kirchliche Seelsorge, in welcher und durch welche die Gemeinde Christi in der Person des Pastors dem Einzelnen naht und den Wesensgehalt der Gemeinde Christi, das Wort Gottes und den Glauben an Christus, als Regulativ und Autorität dem Einzelnen bezeugt. Nur völlige Verkennung kann da von hierarchischen Gelüsten oder von Bevormundung der Gemeindeglieder reden, und nur dem geistlichen Leben der Gemeinde entfremdete Glieder können darin eine Beeinträchtigung persönlicher Freiheit erblicken. Ist es doch allgemeine Erfahrung, dass eine Gemeinde, je glaubenslebendiger sie ist, um so mehr spezielle Seelsorge begehrt.

Man hat nach der Einteilung von C. J. Nitzsch gefragt, ob die Seelsorge zu den konservativen (konservierenden) oder zu den fundamentalen (fundamentierenden) Funktionen gehöre. Jedenfalls setzt die Cura specialis die Cura generalis voraus. Dem einen Teil der Gemeindeglieder gegenüber schliesst sie an die Cura generalis sich an, um die Segnungen der Cura generalis in den individuellen Verhältnissen fruchtbar zu machen; dem andern Teil der Gemeindeglieder gegenüber führt sie zu der Cura generalis hin, um wieder an die Cura generalis gleich den Ersten anzuschliessen. Bei dem einen Teil gehört also die Cura specialis zu den *konservativen* Funktionen des Geistlichen Amtes, bei dem andern Teil zu den *fundamentalen* Funktionen. Jedoch mit dem Vorbehalt, dass weder die Cura generalis noch die Cura specialis innerhalb der christlichen Gemeinde in absolutem Sinne fundamentierend ist; absolut fundamentierend ist die Geburt von christlichen Eltern, ist die Taufe, sind die Segnungen der christlichen Gemeinschaft, alles in Einem, und auf diesem Fundament baut sich auch bei den Verlorensten der Verlorenen alle Einwirkung seitens der Kirche durch das Geistliche Amt auf.

Gleichwohl ist das Motiv der speziellen Seelsorge nur eines, die Heilswohlthat und der Heilswille Christi, welcher in der Gemeinde Christi sich auswirken soll. Hinsichtlich des einen Teils der Objekte der Cura specialis bedeutet das die Gewissheit, dass jede Seele von Gott gesucht und rettbar ist, also vor Gott einen unendlichen Wert hat. Diese unendliche Wertschätzung ist auch der gesammten Heidenschaft gegenüber vorhanden, die zum Reiche Gottes noch berufen werden soll; sie verleiht dem Missionar den Todesmut und die unendliche Geduld, dem Herrn Seelen zu gewinnen, damit die wertvolle Menschenseele ewig geborgen werde. Wie viel mehr muss die Gemeinde Christi die göttliche Wertung jeder Menschenseele nachempfinden, wo es sich um die eigenen Glieder handelt, um das eigene Fleisch und Blut, wo es sich um solche handelt, die durch die Taufe geheiligt sind, um Kinder des Vaterhauses, um Brüder und Schwestern. Auch den Vorkommensten hat die Gemeinde Christi und ihr Mandatar, der Pastor, anzusehen als

das, was er in Wahrheit ist: als eine Seele, für welche Christus gestorben und auferstanden ist, die von Christus geliebt, erlöst, erworben, gewonnen ward. Die Liebe und der Heilswille Christi bleibt das Motiv auch dann, wenn es sich um grosse Mengen der Verlorenen in der Gemeinde handelt. Ob auch solche Zustände nicht ohne Schuld der Kirche haben entstehen können, so sind sie doch nicht nur Schuld der Kirche; Ärgernis kann nicht nur gegeben, es kann auch genommen werden, und Vielen ist Christus ein Fels des Ärgernisses durch ihre Schuld oder Anderer Schuld. Wer will nachforschen, wo die tausendfachen Verzweigungen der Schuld ihren Ursprung haben, und welche Faktoren sie gehäuft? Nicht nur aus praktischen Gründen ist daher nicht das geschlagene Gewissen der Kirche das Motiv des Suchens in der Cura specialis, sondern das einzige bleibt die Liebe Christi, welche auch allein im stande ist, wirkungskräftig zu handeln, während das geschlagene Gewissen mit gebrochenen Waffen ficht.

Hinsichtlich des andern Teils der Objekte der Cura specialis bedeutet das Motiv des Heilswillens Christi, dass die *Perfectio evangelica* zwar *in timore Dei et fide* besteht, aber so wenig ein abgeschlossener und fertiger Besitzstand ist, dass das *fidem habere ein concipere magnam fidem et confidere propter Christum ist, quod habeamus Deum placatum, petere a Deo et certo exspectare auxilium in omnibus rebus gerendis iuxta vocationem, interim foris diligenter facere bona opera et servire vocationi.*[1]) M. a. W., dass das Christsein in dem Christwerden sich offenbart, das Gekommensein zu Gott in dem Kommen zu Gott, und dass das *Bleiben in Jesu und in der Rede Jesu*, das Festhalten am Vertrauen und an der Hoffnung unter allen Versuchungen und Prüfungen der Weg zur Vollendung, der normale Prozess der Heiligung ist.

Alle amtliche kirchliche Seelsorge setzt das Recht und die Pflicht sowohl der Selbsterziehung als auch der brüderlichen Handreichung durch Familienglieder, Genossen, Freunde, Nachbarn u. s. w. voraus Die Tendenz also, durch die kirchliche Seelsorge die Gemeindeglieder in Unselbständigkeit zu erhalten und sie durch das Amt zu gängeln, ist absolut ausgeschlossen, nicht weniger aber auch der Verdacht, als sollten die Gottesordnungen und göttlich gewollten Verbindungen der Gemeindeglieder unter einander zu gunsten der kirchlichen Verbindung irgendwie entsetzt oder unwirksam gemacht werden. Was im besonderen die brüderliche Handreichung betrifft, so ist es keine Frage, dass auch den Abgefallenen und Verlorenen gegenüber die Möglichkeit für jeden gläubigen Christen vorhanden ist, Werkzeug zu seiner Gewinnung zu sein, und der Wille, es zu werden, ist aller Christenliebe tief eingepflanzt. Wohl mancher Pastor wird mit Dank und Freude davon zu berichten wissen, in wie vielen Fällen diese Möglichkeit oft bei den einfachsten Leuten zur segensreichen Wirklichkeit geworden ist. Daraus wird aber

1) Augustana 16 § 4 f. und 27 § 49 (Müller 42. 61).

nicht etwa folgen, dass die amtliche Seelsorge deshalb oder in jenen Fällen überflüssig sei, sondern nur per conclusionem a minori ad maius, dass um so mehr dem Amte es nicht an Liebe, Geduld, Hoffnung und vor allem an Glaubensmut gebrechen dürfe, auch verzweifelten Zuständen gegenüber in der Kraft der Liebe Christi zu arbeiten. Wird jene Möglichkeit aber nicht zur Wirklichkeit durch unüberwindliches Ungeschick oder durch Mangel an durchgreifendem zielgewissen Mut, so ist das Eintreten amtlicher Seelsorge nicht ausschliesslich dadurch zu begründen, dass der unfähige Dilettantismus durch geschulte Technik ersetzt werden müsse. In allen Fällen, ob jene Möglichkeit brüderlicher Handreichung zur Wirklichkeit wird oder nicht, ob Selbsterziehung vorhanden ist oder nicht, ist Recht und Pflicht der kirchlichen Seelsorge unantastbar. Die Kirche, die Gemeinde Christi, welche durch den Pastor das Subjekt der Seelsorge ist, kann und darf nicht die Aufgabe haben, mit ihrer Aktion zu warten, bis das Gemeindeglied zur Selbsterziehung sich aufrafft, oder Andere zur brüderlichen Handreichung sich erheben, sie kann und darf ihre Aktion auch nicht davon abhängig machen, ob beides geschehe. Auch da, wo in konservativer und fundamentaler Thätigkeit beides in reicher Weise vorhanden ist, hat die Kirche, die Gemeinde, Recht und Pflicht der Kenntnisnahme, der Leitung, der Beeinflussung, damit die Gemeindeglieder in allen Lagen in energischer Fühlung mit der Kirche, der Gemeinde, erhalten werden, und die individuellen Verhältnisse und Bewegungen nicht einen separatistischen Zug bekommen. Wo eine christliche Gemeinde ist, da muss ein Hort für die Irrenden, Sündigenden, Schwachen sein, ein Amt, das zurechtweist, tröstet, verbindet, versöhnt, wo zurechtzuweisen, zu trösten, zu verbinden, zu versöhnen ist, ein Hirtenamt, *das die Lämmer in seine Arme sammelt und an seinen Busen trägt und die Schafmütter führt*, das dem Verlorenen nachgeht und es sucht, bis es gefunden und zur Herde heimgetragen ist.

Der Zweck der amtlichen Seelsorge bedarf, obgleich er im bisherigen deutlich hervorleuchtet, einer falsche Zwecksetzungen abwehrenden Fixierung. Der Zweck ist nicht, dass der Pastor das Vertrauen seiner Gemeindemitglieder dadurch zu gewinnen und, vulgär zu reden, sich beliebt zu machen suche. Dem Samariter sagt der Herr nach der Heilung der 10 Aussätzigen: *Wo sind die Neune? Hat sich denn sonst keiner gefunden, der wieder umkehrte und* — nicht etwa mir dankte, sondern — *gäbe Gott die Ehre, denn dieser Fremdling?* Und Gregor I. schreibt: *Hostis ... Redemtoris est, qui per recta opera, quae facit, eius vice ab ecclesia amari concupiscit, quia adulterinae cogitationis reus est, si placere puer sponsae oculis appetit, per quem sponsus dona transmisit.*[1]) Der Pastor hat es wohl zu bedenken, dass er alle Ehre und Liebe, die er in der

1) Gregor I. De pastorali cura II 8 (Migne 77 42.).

Gemeinde für sich selber sucht, dem Herrn Christus raubt. Wer nach solcher Ehre und Liebe geizt, macht sich untüchtig für das seelsorgerliche Amt; der Gemeinde und ihm selbst würde mehr damit gedient sein, dass er sein Wirken auf die Cura generalis beschränkte und auf die Cura specialis verzichtete. Eine Folge treuer und in der Liebe Christi geübter Seelsorge kann und wird es sein, dass bei manchen Gemeindemitgliedern die Vorurteile gegen das Amt und seine Träger schwinden, dass der Pastor dadurch, dass er ihnen menschlich nahe kommt, in ihren Augen den abschreckenden richterlichen Nimbus verliert u. dergl. mehr; eine Folge kann und wird es auch sein, dass die Gemeindeglieder ihren Pastor schätzen und lieben lernen und ihre Liebe ihm gern aussprechen und beweisen. Wo immer diese Folge eintritt, hat der Pastor auf das gewissenhafteste sie dem einigen Zweck der Seelsorge dienstbar zu machen, sie also lediglich als Mittel zum Zweck, nicht als Zweck selbst zu behandeln. Aber dieser Zweck ist auch nicht bloss kirchlicher Gehorsam der Gemeindeglieder und kirchliches Bekenntnis. Eine Stufe kann das sein zum Ziel, aber nimmermehr das Ziel selbst. Gewiss darf alles Christliche in der Gemeinde nur dann als normal angesehen werden, wenn es von kirchlicher Gesinnung getragen, demnach zugleich kirchlich ist. Allein es giebt auch eine Kirchlichkeit, die keineswegs mit Christlichkeit sich deckt. Für die evangelische Kirche ist's ein böses Ding, wenn sie sich daran genügen lässt, dass ihre Glieder Gottesdienst und Abendmahl besuchen und in äusserer Zucht und kirchlicher Ordnung leben. In der römischen Kirche ist *Directio in viam salutis* unter dem Gesichtspunkt die ganze Seelsorge, dass das schwerste Verbrechen die Ketzerei, die höchste Tugend der Gehorsam gegen das Priestertum ist. Wenn dieselbe Gesinnung und Zielsetzung als korrekt kirchlich in die evangelische Kirche übernommen wird, so sollte man nicht auf halbem Wege stehen bleiben, sondern auch den Cölibat und die Platte, den Ablass und *diesen Drachenschwanz*, *die Messe*, *die viel Unziefers und Geschmeiss mancherley Abgötterei gezeuget hat* [1]) hinzunehmen.

Gewiss, es muss kirchliche Ordnung sein, und die Gewalt, die dem Amt gegeben ist, wird wahrlich nicht misbraucht, wenn sie zur Herstellung kirchlicher Ordnung angewendet wird; aber die kirchliche Ordnung zu handhaben, ist nicht der Zweck der Seelsorge, es ist nur ein Mittel zum Zweck; der Zweck aber ist, dem Einzelnen zur Erlangung und Bewahrung der *Σωτηρία* behilflich zu sein, und die *Σωτηρία* ist die Fülle selbstbewussten Lebens in ungehemmter Gemeinschaft mit Christus und seinen Gliedern, wodurch Zeit, Welt, Tod besiegbar wird. Ist diese *Σωτηρία* erlangt, so ist ein gewachsenes und wachsendes persönliches und lebendiges Christentum vorhanden, und in diesem freie und wahre Kirchlichkeit.

---

1) Art. Smalcald. II 2 § 11 (Müller 302).

§ 246. Ausdehnung und Grenze der Cura specialis.

Die räumliche Ausdehnung der Cura specialis hat sich selbstverständlich auf die eigene Gemeinde des Seelsorgers zu beschränken. Ein Überschreiten dieser Grenze in das Nachbargebiet einer anderen Gemeinde ist jenes Thun des ἀλλοτριεπίσκοπος (I. Pt 4 15), das die von Gott gewollte Ordnung der Kirche stört und eine Freibeuterei ins Leben ruft, die nur auflösend wirken kann; in keiner Weise hat der Pastor loci irgend eine Verantwortung für die Gemeinde eines anderen Locus, und er hat sich solche Verantwortung nicht eigenwillig aufzuladen. Ist jedoch die kirchliche Seelsorge genau zu scheiden und zu unterscheiden von christlicher Freundschaft und Pflege christlicher Geselligkeit, so dürfte grundsätzlich auch nichts dagegen zu erinnern sein, dass der Pastor auch in anderen Gemeinden christliche Geselligkeit pflegt und in freundschaftlicher oder brüderlicher Weise Verbindungen mit den Gliedern anderer Gemeinden aufrecht hält. Vorsicht ist allerdings zu empfehlen, dass sein Verkehr die Grenzen christlicher Geselligkeit durchaus respektiert, und dass auch der Schein vermieden wird, als sei sein geselliger Verkehr die falsche Etikette für Allotriepiskopie.

Viel schwieriger ist die Ausdehnung und Grenze der Cura specialis für den einzelnen Pastor im Verhältnis zu anderen Pastoren derselben Gemeinde zu bestimmen. Es lässt sich nicht leugnen, dass durch kollegialische Rücksichtnahme die Gemeinde in der Cura specialis nicht selten arg vernachlässigt wird, und durch gewissenhafte Pflege der Curas specialis das kollegialische Verhältnis nicht selten brüchig wird. Es giebt auch Kollegen, die sich ein besonderes Charisma für Seelsorge zutrauen und alles an sich reissend den Kollegen gern in den Schatten stellen u. s. w. Das Normale wird sein, die seelsorgerliche Bedienung der Gemeinde unter allen Umständen als gemeinsame Aufgabe festzuhalten und über die Art und Weise, wie sie durchzuführen sei, sich unter einander zu verständigen. Nicht zu empfehlen ist zu dieser Verständigung die zeitliche, mechanische, Arbeitsteilung, etwa ein monatlicher Wechsel im Krankenbesuch u. dgl., weil die ständige Seelenpflege dadurch unterbrochen und unmöglich gemacht wird. Nicht zu empfehlen ist auch das Ignorieren des Kollegen, weil dann z. B. derselbe Kranke unter die Hände mehrerer und sehr verschiedener geistlicher Ärzte gleichzeitig kommt, und den Ärzten die Gefahr droht, sich gegenseitig ausstechen zu wollen. Vielmehr muss es Regel sein, dass A dort sich nicht einfindet, wo B amtiert, es sei denn, dass A ausdrücklich um seinen Besuch gebeten wird. Am geeignetsten scheint die Einrichtung zu sein, dass für die Cura specialis die Gemeinde nach der Zahl der Pastoren in Bezirke eingeteilt wird und jeder Pastor einen eigenen Bezirk übernimmt.

Innerhalb der lokalen Grenzen für die Cura specialis ist jedoch aufs neue nach der Ausdehnung derselben zu fragen. Das ist bereits erörtert, dass, weil die Cura specialis nicht nur konservierender, sondern auch fundamentierender Natur ist, nicht nur diejenigen Gemeindeglieder, welche durch kirchliche Gesinnung die Cura generalis im öffentlichen Gottesdienst geniessen, sondern auch die entkirchlichten, abgefallenen, entchristlichten Gemeindeglieder Gegenstände der Cura specialis sind. Eine andere Frage ist, ob die Cura specialis nur gewährt werden müsse, wenn sie ausdrücklich begehrt wird, oder ob sie auch spontaner Weise durch spontane Hausbesuche angeboten werden müsse. Zwei Gesichtspunkte werden massgebend sein. 1. Die Kirche und ihre segnende Gemeinschaft ist ein hohes heiliges Gut, das wert ist, von jedem Gemeindemitgliede geschätzt und begehrt zu werden. Das Bewusstsein hievon muss jedem Gemeindegliede eingeflösst werden, und der Pastor hat dies Bewusstsein nie zu verleugnen. Damit ist ausgeschlossen die Bettelgestalt, welche in Bedürftigkeit sich müht, Seelen heranzuziehen, als übten diese einen Akt liberaler Grossmut, wenn sie sich zur kirchlichen Gemeinschaft herbeiliessen. Niedriger noch wird die Gestalt, wenn ihr Vertreter, der Pastor, den Schein nicht meidet, durch seine Gänge in der Gemeinde sich die Leute herbeiholen zu wollen, welche Sonntags die Kirchenbänke füllen sollen. 2. Die Kirche und ihre Gemeinschaft hat Mutterrechte und Mutterpflichten gegen ihre Glieder. Einer Mutter ziemt am wenigsten die kalte Vornehmheit und Gleichgültigkeit gegen ihre vereinsamten oder irrenden Kinder, um sie ihre eigenen Wege gehen zu lassen. Sie vergiebt ihrer Würde nichts, wenn sie das erste Wort redet und die Liebe den Kindern entgegenträgt und sich um das Wohlsein der Kinder kümmert. Somit sind die spontanen Hausbesuche bei allen Gliedern der Gemeinde durchaus als der spezifische Weg der speziellen kirchlichen Seelsorge zu fordern, also Hausbesuche nicht nur, wenn sie erbeten werden, sondern auch in gleicher Weise, wo sie nicht erbeten, vielmehr seitens des Pastors spontan unternommen werden. Doch in welchen Häusern soll der Pastor seinen seelsorgerlichen Besuch machen? Die ursprüngliche reformierte Weise des regelmässigen die ganze Gemeinde in einem bestimmten Turnus durchgehenden Besuches gewinnt unter normalen Verhältnissen leicht ein mechanisches Gepräge; anders ist es in den zerstreuten Diasporagemeinden, in denen regelmässiger Besuch aller Gemeindeglieder geradezu die Existenz der Gemeinde bedingen kann. Aber welche Art ist unter normalen Verhältnissen zu empfehlen? Dass der Pastor nicht aufs Geratewohl von einem Haus ins andere zu laufen habe, versteht sich von selbst. Was bleibt übrig? Das, was in der Natur der Sache liegt und aus der Stellung des Geistlichen Amtes mit Notwendigkeit sich ergiebt: dass der Pastor den Spuren Gottes folge, dass er wackere Augen und horchende Ohren habe, die

Wege Gottes zu erkennen und ihnen nachzugehen, um mit Gottes Wort Gottes Wege und Werke zu deuten. Also jede Gelegenheit ist zu benutzen, mit der Cura specialis einzusetzen, aber auch niemals darf der Pastor zum behuf der Cura specialis ein Haus seiner Gemeinde besuchen, wenn er nicht ganz genau weiss, weshalb er kommt und was er will. Solcher Gelegenheiten finden sich viele. Die Kranken der Gemeinde, die Verlassenen, die Trauernden, sie sind Gegenstände der Cura specialis; die Konfirmanden sind in ihren Häusern zu besuchen, mit den Eltern ist pädagogisch Rats zu pflegen, dort ist Freude, dort Trauer eingekehrt, — wer will die Gelegenheiten aufzählen? Auf diese Weise wird der Pastor es erreichen, was erreicht werden muss, dass er alle Glieder seiner Gemeinde mit all ihren Verhältnissen genau kennen lernt und allen das Wort Gottes individuell nahe bringt. Sind auf diese Weise persönliche Verbindungen angeknüpft, so wird die Wachsamkeit und die Weisheit es lehren, in welcher Weise sie je nach Bedürfnis zu pflegen sind. Bei dem seelsorgerlichen Hausbesuch hat der Pastor von der Voraussetzung auszugehen, dass das Gemeindeglied die Kirche ehre, also den Besuch des Pastors mit Freude empfange; irrt er sich in dieser Voraussetung, oder stellt sie sich während des Besuches als hinfällig heraus, so hat er die Fortsetzung des seelsorgerlichen Verkehrs bis auf die von Gott gewiesene Zeit zu sistieren.

Es wird der seelsorgerliche spontane Hausbesuch oft als eine reformierte Einrichtung angesehen. In der reformierten Kirche ist er allerdings zuerst aufgetreten als feste Institution. *Indes auch in der lutherischen Kirche war die Stimmung mitunter dem Gedanken ausserordentlich zugeneigt. Schon in dem „Pastor“ des* Nic. Hemming[1]) *begegnen uns Spuren dieser Art. Später trat* Mengering *für das Recht der Visitationes ecclesiasticae et Compellationes domesticae mit Ernst, ja mit Feuereifer ein. Vollends unter dem Pietismus war man von der Angemessenheit, ja von der Notwendigkeit derselben tief und innig überzeugt.*[2]) Gleichwohl ist noch keineswegs überall die Notwendigkeit der spontanen Hausbesuche anerkannt. Es ist Schleiermacher nicht zum Vorwurf zu machen, dass er von seinem Kirchenbegriff und von Berlinischen Zuständen im ersten Viertel des Jahrhunderts aus kein Verständnis für spontane Hausbesuche hatte. Er konstatiert[3]) nicht die Pflicht, wohl aber das Recht des Gemeindegliedes, in besonderen Lagen den seelsorgerlichen Rat des Pastors in Anspruch zu nehmen, wenn es sich selbst nicht raten könne. So wird dies Inanspruchnehmen stets mit einem Testimonium paupertatis verbunden sein. Er konstatiert ferner nicht die Pflicht, wohl aber das Recht des Pastors, seelsorgerlich einzugreifen, doch nur in Fällen, wo

1) Nic. Hemming, Pastor sive Pastoris optimus vivendi agendique modus 1574.
2) F. L. Steinmeyer a. a. O. 85.
3) Schleiermacher, Prakt. Theol. 420 f.

ein öffentliches *Σκάνδαλον* eines Gemeindegliedes vorliegt. So wird sein Eintreten in die spezielle Seelsorge stets mit einem Makel für das Gemeindeglied behaftet sein. Gleichwohl hat Schleiermachers Theorie lähmend und verstimmend gegen die spontanen Hausbesuche bis heute gewirkt. W. Löhe hat die Parole ausgehen lassen: *der Pastor müsse alles an sich herankommen lassen;* — recht verstanden ist sie zu billigen, sofern auch kein spontaner Hausbesuch ohne deutlich dem Pastor kundgewordene Veranlassung zu machen ist; misbraucht ist die Parole eine Decke der Trägheit und Gleichgültigkeit. Löhe versteht sie so, dass er alle spontanen Hausbesuche perhorresziert; doch nicht alle: wo die Sitte in Bayern bestehe, dass der Pastor um Ostern in die Häuser gehe und die Pflicht-Ostereier sammle, da müsse die Sitte sorgfältig bewahrt werden; denn so lerne er die Häuser kennen. Jüngst hat Steinmeyer sich äusserst scharf gegen die spontanen Hausbesuche ausgesprochen: *der Eliasmantel falle von den Schultern des Pastors herab, nur der Frater christianus bleibe . . . Die Luft, wie sie innerhalb des Hauses ist, benimmt dem Amt den freien Odemzug, hier entfaltet sich seine Δόξα nicht.* Es ist zu erwiedern: 1. Dass der evangelische Pastor einen Eliasmantel nicht trägt; sollte einer ihn dennoch tragen, so kann er ihm nicht rasch genug abgerissen werden; — *wisset ihr nicht, wes Geistes Kinder ihr seid?* 2. Dem Elias fiel der Mantel ab, als er gen Himmel fuhr; — soll der Hausbesuch des Pastors eine Art Himmelfahrt sein? 3. Damit stimmt sehr wenig die Geringschätzung des Hauses und seiner „*Luft*", was weder geistlich gedacht noch irgendwie lutherisch ist. Ein Einblick in die Ehre, die in der reformierten Kirche dem Amte widerfährt, in die Kirchenprovinzen, wo der spontane Hausbesuch von den Gemeindegliedern erwartet, von dem Pastor fleissig geübt wird, würde die Rede von der sich nicht entfaltenden *Δόξα* des Amtes unmöglich gemacht haben. Dass es unter den Pastoren Schwächlinge giebt, welche *auf der Kanzel volle Parrhesie und offenes Visier, bei dem Hausbesuche eine Decke vor dem Angesicht* haben, ist gewiss nicht zu leugnen; — dasselbe Verhältnis, wie es sich leider tausendfach inbetreff der Predigt auf der Kanzel und bei der Grabrede findet; auch ist nicht zu leugnen, dass es für manche, welche auf der Kanzel den Eliasmantel tragen, ein heilsames Mahnen zur Selbstbesinnung ist, wenn sie Aug in Auge mit dem Gemeindeglied sich ihres Mantels gründlich schämen lernen. Wo ist denn die *Δόξα* des Amtes grösser, als da, wo der evangelische Hirte als Deuter der Fussstapfen Gottes und als Vorarbeiter des Hl. Geistes fungiert, wo der väterliche Standpunkt verlassen wird, damit der brüderliche eingenommen werde, der brüderliche, damit der väterliche sich bezeuge? Hat das evangelische Hirtenamt höheres Ansehen und grössere Macht, als da, wo die Person aufgeht in dem Dienst am Wort und in der Liebe aus Glauben?

Bei der Cura specialis, auf welche Weise immer sie getrieben werde, sind besonders zwei Abwege zu meiden, der eine sozialer, der andere

religiös-sittlicher Art. Der Abweg sozialer Natur ist der, dass der Pastor bösen Unterschied macht zwischen arm und reich, dass er mit zwiefacher Wage wägt und derselben Sünde nicht dieselbe Rüge widerfahren lässt. Ein Champagnerrausch wird belächelt, ein Schnapsrausch ernst gestraft. Die Meidung dieses Abweges ist deshalb nicht leicht, weil den Armen die gefälligen Formen völlig abgehen, in welche der Gebildete die Sünde zu hüllen weiss; dort erscheint dieselbe Sünde nackt, hier bemäntelt. Die erziehliche Misbildung unserer Zeit, durch welche der Massstab des Guten und Bösen so leicht zurücktritt hinter dem des ästhetisch Schönen und des Hässlichen, der geselligen Glätte und der Ungeschliffenheit, trägt viel dazu bei, dem Kinde unserer Zeit das Urteil befangen zu machen. Vielleicht noch versuchlicher ist jedoch das gegenteilige Urteil. Die evangelische Forderung, dass der Pastor allezeit der Anwalt der Armen, Bedrängten und Elenden sei, ist von Vielen in die praktische Verdächtigung der Wohlhabenden und mit anderen s. g. Glücksgütern Gesegneten, in die blinde Parteinahme für die Bedrückten umgebogen. So wird der religiös-sittliche Massstab verleugnet und an seine Stelle ein rein äusserlicher sozialistischer Massstab gesetzt, zum Schaden der Gemeinde, zu grösserer Schädigung des Geistlichen Amtes. Der religiös-sittliche Abweg besteht darin, dass der Pastor entweder nur mit den kirchlich gesinnten, gläubigen Gemeindegliedern seelsorgerlichen Verkehr pflegt, oder nur mit den dem kirchlichen Leben entfremdeten und abgefallenen. Dieses hat die Gefahr, dass die gläubigen Gemeindeglieder sich vernachlässigt wähnen und separatistisch sich zurückziehen; jenes die Gefahr, dass sie in ein Parteiwesen verfallen, den Pastor zu beherrschen suchen und die Gemeinde zerklüften in *Feine* und *Grobe*, in *Fromme* und *Unfromme*, und die Gewinnung dieser um so schwieriger machen. Es ist ja keine Frage, dass auch dem Pastor das Lob gelten soll Ps 15: *der die Gottlosen nichts achtet, ehret aber die Gottesfürchtigen.* Er soll des keinen Hehl haben, dass die, welche Christi sich nicht schämen, seinem Herzen am nächsten stehen. Wie Apollos von Aquila und Priscilla (Act 18) sich den Weg Gottes noch deutlicher kundmachen liess, so schäme sich der jugendliche Pastor auch nicht, von erfahrenen Christen seiner Gemeinde zu lernen und sich den Weg Gottes zeigen zu lassen. Dennoch vergesse er nicht, dass er das Amt der Gemeinde hat und Hirte ist; der Neigung der *frommen Kreise* gegenüber, den Pastor zu ihrem Hofprediger zu machen, hat er seine und seiner Aktion Selbständigkeit zu wahren, nicht nur um seiner selbst willen, sondern um seines Amtes für die ganze Gemeinde, nicht zum wenigsten um dieser Kreise selbst willen. Denn auch sie bedürfen des Einflusses der Gemeinde durch den Pastor für ihr christliches Verhalten; auch Kinder Gottes sind Kinderkrankheiten ausgesetzt, die oft um so hartnäckiger und lebensgefährlicher sind, als deren Symptome für Symptome des Hl. Geistes gehalten werden, — ungeist-

liches Richten für geistliche Entschiedenheit, separatistische Gelüste für sich der Welt nicht gleichstellen, pietistisches Cliquenwesen für christlichen Brudersinn. Der Pfarrer wird nicht immer zu warten haben, bis sie zu ihm ins Pfarrhaus kommen; anbietende, schützende und leitende Seelsorge ist nicht selten dringend not.

§ 247. Gelegenheiten und Anlässe zur Cura specialis.

Die Hausbesuche, die erbetenen und spontanen, sind nur eine, ob auch eine hauptsächliche, Art der Gelegenheiten und Anlässe zur Seelsorge. Diese selbst sind unendlich mannigfaltig. In einer normalen Gemeinde ist der Pastor stets und in allen Lagen und Umständen der erwartete Seelsorger, somit sind Gelegenheiten und Anlässe überall vorhanden, wo der Pastor mit seinen Gemeindegliedern zusammenkommt. Der evangelische Pastor hat eben eine von der des römischen Priesters völlig verschiedene Stellung in seiner Gemeinde. Der römische Priester ist Seelsorger als Beichtvater, und nach römischem Kirchenrecht gilt die Wahrung des Beichtgeheimnisses (Beichtsiegels) nur für das in der formellen Beichte Mitgeteilte. Der evangelische Pastor ist überall Beichtvater, und nach evangelischem Kirchenrecht ist das Beichtgeheimnis zu wahren für alle Mitteilungen der Gemeindeglieder an den Pastor, wo und unter welchen Umständen sie auch geschehen mögen, wenn nur die Intention der Mitteilenden wahrnehmbar ist, vor dem Pastor, weil er Pastor ist, das Herz zu erleichtern und seinen geistlichen Rat zu erbitten (Näheres später). Man kann etwa drei Stufen der Veranlassungen unterscheiden: ausseramtliche, nebenamtliche, amtliche.

1. Ausseramtliche Gelegenheiten zur (zufälligen) Seelsorge bieten sich überall, auf Spaziergängen oder amtlichen Gängen, in geschäftlichen Angelegenheiten und dgl., wo immer der Pastor mit Gemeindegliedern zusammentrifft. Es gilt die Mahnung Mc 9 50: *habt Sal: bei euch*, und Kol 4 6: *eure Rede sei allzeit ἐν χάριτι und mit Sal: gewürzt, zu wissen, wie ihr einem Jeden antworten sollt.* Es ist jedoch nicht von attischem, sondern von biblischem, geistlichem, Salz die Rede. Ein doppelter Abweg droht dem Pastor dadurch, dass er meint, ungesuchte Veranlassungen herbeiführen zu müssen: a) Er sucht freie Geselligkeit mit Gemeindegliedern, auch unkirchlichen und sehr ungeistlichen, im Klublokal, Casino u. s. w. Namentlich jüngere Pastoren, denen der schwarze Rock noch recht unbequem sitzt, reden sich gern ein, dort die Geselligkeit veredeln und bei Gelegenheit guten Samen ausstreuen zu können. Jene unkirchlichen Leute nehmen ihre Glasbekanntschaft mit dem Pastor als Surrogat der Frömmigkeit, und der Pastor selbst vermeint zu schieben und er wird geschoben (Hagg 2 11-13). Die Gefahr ist um so grösser, je kleiner das Städtchen ist; sie wird geringer bis zum Verschwinden

in grösseren Städten, wenn nur durchaus unantastbare Lokale ausgesucht werden, deren Besucher nicht lediglich der betreffenden Gemeinde angehören, und bei denen der Verdacht des Wirtshauslebens ausgeschlossen ist. Doch auch da hat der Pastor auf das Urteil seiner Gemeinde Rücksicht zu nehmen. b) Er sucht Gelegenheiten der Seelsorge dadurch zu provozieren, dass er überall sich bemüht, religiöse Beziehungen aufzuspüren, pastoraler Redeweisen sich zu bedienen, sich also als Seelsorger aufdrängt, auch ohne Aussicht auf Empfänglichkeit. Der Eindruck solchen Gebarens wird auch bei Wohlgesinnten der der Arroganz sein.

2. Nebenamtliche Anlässe mögen die Geselligkeiten genannt werden, welche sich den in den Häusern vollzogenen Amtshandlungen (Taufe, Trauung) anschliessen. Wo er ein gern gesehener Gast ist, hat der Pastor diese Geselligkeit nicht zu fliehen. Fröhlich unter Fröhlichen, Mensch unter Menschen zu sein, ist ihm unverwehrt; jedoch eine bestimmte Grenze ist da. Er darf nicht vergessen noch vergessen machen, dass er als Mensch ein Christ, auch nicht, dass er der Pastor der Gemeinde ist. Die Unterhaltung darf nicht derart sein, dass Gelegenheit zum seelsorgerlichen Gespräch unmöglich und der Übergang zu religiösem Stoff nicht herstellbar ist.

3. Die amtlichen Anlässe der Taufrede, der Traurede, der Leichenrede sind Anlässe zur Seelsorge, ebenso der katechetische Unterricht und die infolge desselben hergestellten Beziehungen zu den Kindern und Eltern. Diese amtlichen Anlässe zur Seelsorge, wo sie erbeten oder wo sie vom Pastor aufgesucht werden, sind vornehmlich der Boden, auf welchem das Vertrauen der Person zur Person erwächst, das sich in Freiheit und Liebe zum beichtväterlichen Verhältnis vertieft und die evangelische freie Privatbeichte als edle Frucht geistlicher Wirksamkeit erblühen lässt.

Vor allen andern Gemeindegliedern sind es zwei Kategorieen derselben, welchen der Pastor sich in erbetener und angetragener Seelsorge zugewiesen wissen soll; es sind die Armen der Gemeinde und die Kranken.

1. Die kirchliche Armenpflege[1]) ist auch bei der reichen Entwickelung der bürgerlichen Armenpflege nicht überflüssig geworden. Mit dieser gemeinsam hat die kirchliche Armenpflege die Aufgabe, die Quelle der Armut zu verstopfen, den Armen zur selbstthätigen Überwindung der Armut Hilfe zu leisten und die religiöse und sittliche Gefahr der Armut zu paralysieren. Es wird an späterer Stelle zur Sprache kommen, dass die christliche Gemeinde um ihrer selbst willen der Armenpflege bedarf; der christliche Gemeindegeist hat in der Armen-

1) Vgl. G. Uhlhorn, Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. 1892.

pflege eine Stätte seiner Offenbarung, die nicht verschlossen bleiben darf, der Geist christlicher Bruderliebe wird gerade an den Armen gepflegt und gefördert, und die Gemeinde selbst, mehr noch als die Armen, hat hohen Gewinn von dieser Pflege. Hier kann von der kirchlichen Armenpflege nur insofern geredet werden, als sie mit der speziellen kirchlichen Seelsorge in Zusammenhang steht. Es heben sich da vornehmlich zwei Punkte ab, in denen die Verschiedenheit der bürgerlichen von der kirchlichen Armenpflege hervortritt. a) Bei der kirchlichen tritt der Gesichtspunkt in den Vordergrund, dass die Seele der Armenpflege die Pflege der armen Seele ist; die Seelsorge soll den Bedrängten instand setzen, die Not des Lebens zu überwinden, so dass sie ihm nicht Hemmung, sondern Förderung des wahren Lebens wird. Das kann selbstverständlich in den meisten Fällen nicht ohne materielle Beihilfe geschehen, um Glaubensmut und Hoffnungsfreudigkeit zu wecken und wach zu halten. Die bürgerliche Armenpflege hat die Aufgabe, den Armen das zum Leben unbedingt Notwendige zu gewähren. b) Die bürgerliche Armenpflege funktioniert nach dem Gesetz. Durch das Gesetz ist die Kommune verpflichtet, den Armen zu helfen, und die Armen haben einen Rechtsanspruch auf die Hilfe der Kommune. Die Folge dieses Verhältnisses ist Abstumpfung des Ehrgefühls und Danklosigkeit. Ohne Ergänzung durch die kirchliche Armenpflege wird also die bürgerliche den Armen sittlich schädigen,[1]) und nur der Umstand, dass die bürgerliche Armenpflege nicht mehr gewährt, als die Bewahrung vor dem Hungertode, lässt es dem Armen wünschenswert erscheinen, nicht mehr auf sie angewiesen zu sein und die etwa angebotenen Mittel zu ergreifen, wirtschaftlich selbständig zu werden. Die kirchliche Armenpflege dagegen ist in keiner Weise gesetzlich obligatorisch; sie ist eine Sache reiner Barmherzigkeit, welche die Kirche eingedenk ihres Ursprungs und ihres Hauptes übt. Der Arme ist ihr nicht der lästige Belastende, sondern das Glied der Gemeinde Christi, der Bruder, von Christus geliebt, von Christus erlöst. Das Ehrgefühl des Armen wird durch die kirchliche Armenpflege nicht abgestumpft, es wird gehoben, und Dankbarkeit erschliesst die Seele zur willigen Aufnahme guten Rates und fortgehender Leitung in äusseren und inneren Angelegenheiten.

Im übrigen gelten folgende Regeln: a) Dass die kirchliche Armenpflege, um Trug und bösen Misbrauch zu verhüten, in naher Fühlung mit der bürgerlichen stehen muss. Sie muss wissen, in welchem Mass die Armen seitens der bürgerlichen Armenpflege Unterstützung empfangen, um darnach das Mass kirchlicher Hilfsleistung zu bemessen. Allein es muss unter allen Umständen verhütet werden, dass die bürgerliche

1) Ein tiefes Verständnis der sittlichen Gefahren der *ἀκούσιος πενία* zeigt Chrysostomus, *Περὶ ἱερωσ.* 3 16 (Montfaucon 1 395 f.).

Armenpflege die kirchliche Hilfsleistung dazu benutzt, ihre Pflichtleistung entsprechend zu verkleinern, also die Mittel der kirchlichen Armenpflege sich dienstbar zu machen. Diese Tendenz der bürgerlichen Armenpflege ist stets vorhanden aus naheliegenden Gründen; sie wird auch stets die Verweigerung wechselseitiger Mitteilung als ungehörig zu empfinden geneigt sein, — und es bedarf unablässiger Aufklärung seitens des Pastors über das Wesen der kirchlichen Armenpflege, um jene Misstimmungen zu überwinden. Dass übrigens besonders in grösseren Gemeinden auch die Privatwohlthätigkeit mit der kirchlichen Armenpflege Hand in Hand gehe, dass demnach private Wohlthäter aufzufordern seien, mit den kirchlichen Armenpflegern sich in Verbindung zu setzen, wird überall als notwendig erkannt sein. b) So weit der Pastor selbst die kirchliche Armenpflege in Händen hat — dasselbe gilt auch von seiner Privatwohlthätigkeit —, dürfte der Gesichtspunkt richtgebend sein, dass die kirchliche Armenpflege in gesonderter Weise, nicht vermischt mit sonstigen amtlichen Funktionen, getrieben werde. Der Versuchung der Bedürftigen, durch heuchlerische Verstellung auf die kirchliche Armenkasse zu spekulieren, muss auch von dieser Seite her vorgebeugt werden. Es ist z. B. nicht wohlgethan, etwa bei Taufen, Krankenkommunionen u. s. w. den betreffenden Armen eine Gabe zu verabfolgen; der Pastor lasse lieber (ohne Beschämung) die Armen zuvor ins Pfarrhaus kommen, um die Gaben zu empfangen.

2. Im seelsorgerlichen Krankenbesuch ist grosse Treue und Wachsamkeit not. In den meisten Fällen ist der Pastor am Krankenbett gern gesehen; das Bedürfnis nach Hilfe, Trost, Zuspruch ist vorhanden, und der Ausblick auf Tod und Gericht vertieft das Bedürfnis. Der Pastor hat das Bewusstsein zu nähren, dass es vielleicht die letzte Gelegenheit ist, die dem Kranken zur Heilung seiner Seele geboten wird, und es ist seine schöne Aufgabe, mit dem Ernst des Evangeliums dessen Lieblichkeit und Kraft zu entfalten. Wie und in welchem Mass die Seelsorge am Krankenbett zu üben ist, wird später zur Sprache kommen; hier gilt es, auf drei Erfordernisse aufmerksam zu machen: a) Dem Pastor ist völlige Furchtlosigkeit am Krankenbette not; darf der Arzt des Leibes sich vor Ansteckung nicht fürchten, um wie viel weniger der Arzt der Seele. Vor allem bei Epidemieen hat der evangelische Pastor es zu beweisen, dass die Pflichttreue ihm mehr wert ist als sein irdisches Leben; oft ist's da auch der Pastor allein, welcher durch sein furchtloses Verhalten die Flucht der Nächsten verhindert und beschämt und die Nächstenliebe anfeuert und in Kraft erhält. Vorsichtsmassregeln, über die der Arzt genaue Auskunft geben wird, sind nicht zu vernachlässigen; sie werden in sorgfältiger Diät, in Reinlichkeit, eventuell in Vermeidung leiblicher Berührung des Kranken bestehen. Ebenso ist Vorsicht not, dass nicht durch den Pastor der Ansteckungsstoff auf Andere übertragen werde.

Mit dieser unentbehrlichen Furchtlosigkeit verwandt ist die noch weit öfter zur Geltung kommende sittliche Unempfindlichkeit gegen den Anblick hässlicher oder ekelhafter Krankheitserscheinungen und gegen ekelerregende Gerüche. Eine leibliche, nervöse, Unempfindlichkeit kann niemand sich geben; der Eine erträgt in der Beziehung sehr viel, der Andere äusserst wenig. Aber die leibliche Empfindlichkeit lässt sich auf sittlichem Wege zum grossen Teil überwinden, und sie muss so weit wie möglich überwunden werden. Selbstverständlich ist durch diese Forderung nicht ausgeschlossen, dass der Pastor den Arzt um durchgreifende Veranstaltungen zur Reinlichkeit und Lüftung des Krankenzimmers ersucht und das Seinige zur Durchführung beiträgt. Von ausserordentlich grossem Wert kann dem Pastor die Übung werden, welche er in der Genossenschaft freiwilliger Krankenpfleger im Kriege und in dem neuerlich für jüngere Pastoren eingerichteten Lazarethgehilfendienst empfängt. Er lernt, mit Kranken umzugehen, im Notfall die erste Hilfe zu leisten, und zur Beobachtung der ärzlichen Anordnungen den Angehörigen behilflich zu sein. Auch die Anfangsgründe medizinischer Kenntnisse kommen dem Pastor in zahlreichen Fällen zu gut und öffnen ihm Häuser und Herzen, namentlich in abgelegenen arztlosen Gemeinden. Allein vor Misbrauch dieser Kenntnisse zu Quacksalbern und Heilkünstelei ist dringend zu warnen. b) Die Angehörigen des zurechnungsfähigen Kranken haben in keiner Weise das Recht, den Pastor vom Krankenbett zurückzuhalten, in vielen Fällen hat nicht einmal der Arzt das Recht. In allen Fällen aber hat der Kranke selbst unbeschränkte Befugnis, die Annahme des seelsorgerlichen Besuches zu verweigern. Auch bei solcher Abweisung ist es jedoch die Pflicht des Pastors, die Bereitwilligkeit zu erkennen zu geben und sie aufrecht zu halten, den seelsorgerlichen Verkehr auf Wunsch des Kranken zu jeder Zeit wieder anzuknüpfen. c) Der Pastor hat die Einwirkung auf die Angehörigen stets im Auge zu behalten; sie sind es ja, welche Gottes Hand gleich dem Kranken getroffen hat. So sind sie heranzuziehen und zu verständigen über die Pflege des Kranken, über ihr Verhalten zu ihm, über die Erfordernisse der Geduld, der freundlichen nachsichtigen Liebe, über Gewährung von Stille und Gemeinschaft, nicht minder aber auch über Zuspruch, Vorlesen und dgl. mehr. Eine solche Einwirkung auf die Umgebung des Kranken ist nicht selten mindestens gleichwertig der Einwirkung auf den Kranken selbst.

§ 248. Die Cura specialis und die soziale Bewegung.

Es dürfte nicht überflüssig sein, die Grenzen klar zu bezeichnen, innerhalb deren die soziale Bewegung an diesem Orte Gegenstand der Erwägung ist. Dem Zusammenhang dieser Erörterungen liegt es gänzlich fern, die Aufgabe der „Kirche“ gegenüber der sozialen Bewegung zu zeichnen oder sie allgemeinen Betrachtungen zu unterziehen. Auch nicht davon ist in diesem Zusammenhang die Rede, was durch Organi-

sation der Gemeinde und durch Entbindung der in ihr vorhandenen zum Bau der Gemeinde verwendbaren persönlichen Kräfte in sozialer Beziehung geschehen kann und geschehen muss. Es ist vielmehr von der Cura specialis, die namens der Kirche oder Gemeinde der Pastor an den einzelnen Gliedern der Gemeinde zu üben hat, zu handeln, von der Cura specialis, wie sie sich inmitten der sozialen Wirrnisse unserer Zeit zu bethätigen hat. Je ungemessener die Ansprüche einerseits sind, die an die *soziale Thätigkeit* des Pastors gestellt werden, und je stärker anderseits die Zurückweisung aller solcher Thätigkeit auftritt, um so deutlicher sind die Grundsätze zu formulieren, von denen der Pastor in seiner seelsorgerlichen Thätigkeit sich leiten zu lassen hat. Die allgemeinen Grundsätze sind sehr einfacher Natur und werden wohl auf keiner Seite ernstlichem Widerspruch begegnen, weil sie im Wesen des Geistlichen Gemeindeamtes begründet sind. Diese allgemeinen Grundsätze lauten: 1. Die lokalen Grenzen der amtlichen Thätigkeit des Pastors sind die Grenzen der ihm anvertrauten Gemeinde; 2. die sachlichen Grenzen seiner Thätigkeit, zugleich der Inhalt seines Amtes, sind die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente. Aus diesen Grundsätzen ergeben sich die Folgerungen, die für das seelsorgerliche Verhalten des Pastors auch der sozialen Bewegung gegenüber unbedingt massgebend sind.

Aus dem ersten Grundsatz, dass die lokalen Grenzen der Wirksamkeit des Pastors die Grenzen der ihm anvertrauten Gemeinde sind, folgt:

a) dass alle Thätigkeit des Pastors ausserhalb seiner Gemeinde nur soweit zu rechtfertigen ist, wie sie sein Wirken innerhalb seiner Gemeinde nicht nur nicht beeinträchtigt, sondern diesem positiv förderlich ist. Das gilt nicht nur in dem Sinne, dass der Pastor seine Zeit und seine Kraft seiner Gemeinde zu widmen und beides nicht durch Versammlungen, Agitationsreden u. dgl., die mit dem Wohl und Wehe seiner Gemeinde in keinem Zusammenhange stehen, zu zersplittern oder zu vergeuden hat; es gilt auch, falls seine Zeit und seine Kraft ihm derartiges erlauben würde, von der für sein Wirken in seiner Gemeinde nachteiligen Stimmung, die durch solche Thätigkeit bei seinen Gemeindegliedern hervorgerufen würde. — Es folgte aber auch:

b) dass der Pastor seiner ganzen Gemeinde, nicht einer einzelnen Klasse oder gar einer besonderen Partei, zu dienen hat. Diese selbstverständliche Folgerung umfasst allerdings mehr, als sie auf den ersten Blick zu umfassen scheint. Sie untersagt dem Pastor alle und jede öffentliche Parteistellung sowohl in staatspolitischer als in sozialpolitischer Beziehung. Die Zeit muss möglichst bald der Vergangenheit angehören, in der die Pastoren, wenn sie ihren guten kirchlichen Ruf bewahren wollten, sich öffentlich zu einer Partei bekennen und für diese eintreten mussten; es ist dadurch dem religiösen Leben viel Schaden

gebracht, die Angehörigen anderer Parteien sind in Fragen, die mit dem religiösen Leben nichts zu thun haben, von der „Kirche“ zurückgestossen worden, und der „Kirche“ ist das Odium nicht erspart geblieben, Parteigänger für die Besitzenden zu sein. In sozialer Beziehung ist es zu begrüssen, dass in neuester Zeit Stimmen laut wurden, die warnend die Pastoren von aller Parteinahme zurückweisen, weil sie dadurch für grosse Teile ihrer Gemeinden ihre Wirksamkeit unterbinden.[1]) Dass damit der Pastor seiner Pflicht und seines Rechts, die er als Staatsbürger hat, für seine Person staatspolitisch und sozialpolitisch sich zu entscheiden und thätig zu sein, nicht beraubt werden soll, ist nicht ausdrücklich zu versichern; aber seine Gemeinde und seine Stellung in der Gemeinde legt ihm Rücksichten und Einschränkungen auf, denen er um seines Amtes willen sich nicht entziehen darf.

Aus dem zweiten Grundsatz, dass die sachlichen Grenzen seines Amtes die Verkündigung des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente sind, ergeben sich die Folgerungen:

c) dass der Pastor allen Gliedern seiner Gemeinde das Evangelium in der Seelsorge nahe zu bringen hat, dass er alle Ungerechtigkeit, alle Lieblosigkeit, allen Unglauben, alle Verletzung des Sittengesetzes mit dem göttlichen Wort zu beleuchten und zu strafen hat. Damit er das Wort recht teile und nicht mit seiner Mahnung und Warnung in die Luft streiche, ist eine genaue Kenntnis der sozialen Verhältnisse seiner Gemeinde unumgänglich, und der Pastor wird sich keine Mühe verdriessen lassen, sich diese Kenntnis anzueignen. Durch die in den letzten Jahren angestellten s. g. Enquêten sind teilweise höchst betrübende Verhältnisse ans Licht gezogen worden; die Wohnungs- und Dienstverhältnisse der ländlichen Arbeiter, die Schlafräume der Arbeiterfamilien und der Dienstboten sind teilweise höchst bedenklicher Art, so dass Unsittlichkeit in geschlechtlicher Beziehung geradezu unvermeidlich ist; der Mangel an ernster Zucht und Ordnung, der Misbrauch der Macht zur Verführung, die überaus laxe Moral in manchen Gliedern höherer Stände, welche potenzierte „Kirchlichkeit“ mit der Pflege ehebrecherischer Gelüste meinen vereinigen zu können, — das Alles sind Dinge, zu denen der Pastor in der speziellen Seelsorge nimmermehr schweigen darf. Er hat Allen gegenüber den Herrn und sein göttliches Recht zu vertreten; indem er es aber ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit in der Kraft und in der Lindigkeit Jesu Christi vertritt, übt er jene ausgleichende Gerechtigkeit und jene Versöhnung der Stände und Klassen seiner Gemeinde, die in der gemeinsamen Norm des göttlichen Wortes ihren lebensvollen Grund hat.

Allerdings lassen sich in allen diesen Dingen die religiös-sittlichen Fragen und Forderungen von den wirtschaftlichen oftmals

1) Vgl. Paul Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung (1896), S. 196 f.

nicht scheiden; dennoch folgt aus der sachlichen Grenze der Wirksamkeit des Pastors:

d. dass der Pastor das Bewusstsein in sich nährt, zwar in den religiös-sittlichen Dingen kraft seines Amtes Autorität zu sein, in den wirtschaftlichen Dingen aber Laie. Somit wird er, wo misliche Zustände obwalten, mit aller Geduld und Kraft auf Änderung und Neugestaltung dringen, wodurch die religiösen und sittlichen Verhältnisse einer Besserung entgegengeführt werden; allein er hat sich mit seinem unmassgeblichen Rate zu begnügen, sobald es sich um die Frage handelt, wie jene neu zu gestalten sind. Gewissensschärfung und schonungslose Aufdeckung der Schäden ist seine Pflicht; gelingt ihm die Gewissensschärfung und die Erregung und Stärkung des guten Willens, zur Besserung der Zustände handanzulegen, so darf er der wirtschaftlichen Erfahrung und Technik der Beteiligten es zutrauen, einen gangbaren Weg zu finden. Um so mehr wird diese Zurückhaltung für ihn Pflicht sein, als die religiös-sittlichen in Verbindung mit den wirtschaftlichen Zuständen, die in seiner Gemeinde obwalten, oft genug mit den Zuständen beiderlei Art in anderen Gemeinden, in der Provinz, vielleicht im ganzen Staat in Zusammenhang stehen, und der Pastor weit über die ihm gesteckten Grenzen hinausgehen würde, wenn er irgendwie darin einzugreifen sich anmassen wollte. Er hat es denen zu überlassen, deren Gewissen geschärft und deren guter Wille erfolgreich in Anspruch genommen ist. Mittlerweile hat er sich seiner Gemeinde unermüdet anzunehmen; so weit seine Begabung reicht, hat er selbst, im anderen Fall durch Andere, wohlthätige Einrichtungen sozialer Art, wie Krankenkassen, Darlehnskassen, Kleinkinderschulen u. dgl. mehr ins Leben zu rufen und zu fördern, und auf alle Weise das Wohl seiner Gemeinde auf dem Herzen zu tragen. Das Interesse an volkswirtschaftlichen Dingen mag noch so lebhaft sein — und es ist zu loben, wenn es lebhaft ist —, die amtliche und persönliche Zurückhaltung in allem, was seines Amtes nicht ist, wird stets für ihn Pflicht sein. Nur auf diesem Wege kann seine Seelsorge auch in sozialen Dingen erwünschte Früchte bringen.

Zweiter Abschnitt.

Der Seelsorger.

1. Kapitel.

Die Ausbildung zum Amte des Seelsorgers.

§ 249. Die wissenschaftliche Ausbildung.

Mehr als in einer andern Disziplin der praktischen Theologie ist in der unsrigen ein Abschnitt not, der sich ausschliesslich mit der Person des funktionierenden Pfarrers beschäftigt. Nicht eine einzige Funktion des Seelsorgers ist derart, dass das Amt allein in Betracht käme, die Person gleichgültig wäre. Das Amt des Seelsorgers ist das des kirchlichen Vertrauensmannes, und die Person muss des Vertrauens würdig sein. Die individuellen Fälle, mit welchen der Seelsorger es zu thun hat, mehr noch das Verhandeln meistens unter vier Augen, Angesicht vor Angesicht, machen persönliche Begabung und Würde unerlässlich: erst durch das persönliche Verhalten entfaltet das Amt hier seine *Δόξα*, weil es sich als persönliche *Διακονία* erweist.

In der Bildung zum Amt des Seelsorgers haben wir die wissenschaftliche und die kirchlich religiöse und sittliche Bildung zu unterscheiden.

Die wissenschaftliche Bildung ist überhaupt für den Träger des Geistlichen Amtes unerlässlich; für den Seelsorger als solchen ist sie eine Voraussetzung, ohne die er einer tastenden Unsicherheit und einem vagen Experimentieren zum Schaden der Gemeinde anheimfällt. Es ist ein thörichter Wahn, dass die wissenschaftliche Bildung den Menschen unpraktisch mache. Es giebt allerdings unpraktische Naturen, die in dem Verkehr der Welt sich als Fremdlinge fühlen; dass diese gern der stillen Pflege der Wissenschaft sich widmen, hat jenen Wahn erzeugt, indem Grund und Folge verwechselt wurden. Praktische Naturen werden nie unpraktisch durch wissenschaftliche Bildung; sie können durch Halbbildung verwirrt und misleitet werden, aber wissenschaftliche Durchbildung kann sie wie jene unpraktischen Naturen nur fördern und zur Entfaltung der Kräfte bringen. Die wissenschaftliche Durchbildung ist sogar notwendig; denn nur sie vermag vor der so verhängnisvollen Vermischung theologischer und religiöser Gedanken zu bewahren und den religiösen Gedankenausdruck auf seinen evangelischen Kern hin zu beurteilen. Nur die wissenschaftliche Durchbildung macht tüchtig in apologetischer und widerlegender Beziehung gegen jene

Zweifeleien der Halbbildung oder des abstrakten Verstandes; nur sie ermöglicht ein klares Verständnis derselben nach Ursprung und Förderung, weil nur die wissenschaftliche Durchbildung die Geschichte des Irrtums versteht und beherrscht. Es ist auf das bestimmteste dem aus Pietismus und Sektengeist geborenen Urteil zu begegnen, als ob das Universitätsstudium und die streng wissenschaftliche Schulung irgendwie den Seelsorger verdürben, und als ob eine Evangelistenerziehung oder dergl., also eine halbe theologische Bildung, tüchtigere Seelsorger zu liefern im stande wäre. Eine halbe theologische Bildung und eine Geringschätzung der Wissenschaft kann wohl den frommen jungen Theologen zu einem Knecht pietistischer Parteibewegungen machen, aber er bleibt untauglich, das kirchliche Amt eines Seelsorgers zu verwalten.

Doch nicht nur zur Grundlegung der Bildung ist ernstes wissenschaftliches Studium not. Gegenüber den mannigfaltigen Ansprüchen, die das Amt an den Seelsorger stellt, und gegenüber den Strömungen und Gegenströmungen, die von aussen hereindringend oder in der Kirche entstanden seine Gemeinde bewegen, hat er nur die Wahl, entweder steuerlos sich treiben zu lassen und von Fall zu Fall nach augenblicklichen Gesichtspunkten zu augenblicklichem Erfolg seine Entscheidung zu treffen, oder das Steuer der Gemeinde in fester Hand zu halten und die Herrschaft gegen Wind und Wellen nicht zu verlieren, d. h. ohne Bild geredet: nach klaren und festen Grundanschauungen mit frischer geistiger Spannkraft sein Amt zu führen. Jene werden zu solchen Praktikern sich heranbilden, die mit überlegenem Lächeln der Theologie gedenken und ein fortgesetztes wissenschaftliches Studium für individuelle Liebhaberei erklären; diesen wird ernstes wissenschaftliches Studium ein Lebensbedürfnis sein. *Die Beschäftigung mit der Wissenschaft reinigt, erhebt die Gesinnung in der Weise, wie der Prediger es unumgänglich bedarf. Sie macht ihn los von dem Kleinigkeitsgeist, von dem spieligen Wesen, von dem kläglichen Geist, der den gewöhnlichen Verkehr der Menschen beherrscht. Sie macht ihn los von der Partikularität seiner Person, seinem Eigensinn u. s. w. Die Wissenschaft ist eine geistige Beschneidung, sie erhebt ihn in das Element des Allgemeinen, des Objektiven, des Notwendigen. Sie macht los von der Unart des grossen Haufens der Menschen, immer mit der Person sich zu beschäftigen, nicht mit der Sache, von dem Geist der Klatscherei. Sie gewährt den Geist der Besonnenheit in der Beurteilung der Menschen, der nicht nach vereinzelten Datis, deren Zusammenhang er nicht kennt, sein Urteil abschliesst: alles dies bedarf der Prediger unumgänglich; und je mehr ihn sein Beruf in das Gewühl der Menschen hineinzieht, desto mehr bedarf er auch wieder die reine Luft des Gedankens zu schöpfen und sich durch sie zu erfrischen.*[1]) Aber der Pastor hüte sich vor der Leserei nament-

1) R. Rothe, Entwürfe zu den Abendandachten des Wittenberger Prediger-Seminars, herausgegeben von C. Palmié 1 (1876), S. 288.

lich kirchlicher Zeitungen; liest er mit Amtsbrüdern zusammen eine K.Ztg., so hat er vollständig genug. Dagegen sei er beizeiten darauf bedacht, sich eine eigene Sammlung guter, bleibend wertvoller theologischer Werke anzuschaffen, eine Sammlung klein an Umfang, gediegen an Inhalt. Die Regel gilt hier, dass es besser ist, ein gutes theologisches Werk sechsmal zu lesen, als sechs gute theologische Werke einmal. [1])

§ 250. Die kirchlich religiöse und sittliche Ausbildung

tritt als gleichwertig der wissenschaftlichen zur Seite. Sie ist teils Selbstbildung, teils Bildung durch Andere. Die Selbstbildung besteht vor allem darin, dass der Student und der Kandidat regelmässig am kirchlichen Gottesdienst und an der Feier des Hl. Abendmahls teilnimmt. Das Gewissen des Pastors muss es beschweren, von der Jugend seiner Gemeinde etwas zu fordern, was er selbst in seiner Jugend mit keinem Finger angerührt hat. Neben der Teilnahme am evangelischen Kultus ist ernste Selbstzucht not, damit der hohe Beruf auch mitten in der Jugendlust nicht vergessen werde; ein regelmässiges Bibellesen in den Grundsprachen wie in deutscher Übersetzung, nicht nur zu wissenschaftlicher Erforschung, sondern auch und vor allem zu eigener Erbauung. Er übe sich, in den theologischen Gesprächen mit den Kommilitonen und in praktischer Ausübung seines täglichen Lebens Wert auf den Kern und das Einfachste im Christentum zu legen, damit sein theologisches Wissen nicht von seiner Heilserkenntnis differiere, und seine Heilserkenntnis nicht desorganisiert werde. Es ist auch nur zu empfehlen, in den Mussestunden sich mit der s. g. Erbauungslitteratur und mit der Litteratur aus dem Gebiete der Äusseren und Inneren Mission bekannt zu machen. Die Bildung durch Andere zum Zweck der Seelsorge fällt ausserhalb der allgemeinen theologischen Bildungszeit, in die Kandidatenzeit. Der Versuch, schon während der Universitätszeit die Studierenden zu praktischen Übungen in der Seelsorge heranzuziehen, hat sein Bedenken vor allem in der Zersplitterung der Kräfte und der Interessen, deren doch ungeteilt das immer mehr sich ausdehnende Studium bedarf. In der Kandidatenzeit ist die praktische Vorbereitung für das Amt der Seelsorge am Platz. Es fragt sich, ob das theologische Seminar oder das Vikariat die geeignete Einrichtung sei. Die theologischen Kandidaten-Seminare, wie sie im Kloster Loccum und Erichsburg für die Provinz Hannover, in Herborn für den Konsistorialbezirk Wiesbaden, in Friedberg für das Grossherzogtum Hessen, in Heidelberg für das Grossherzogtum

1) Seneca, Epist. 45: Non refert, quam multos, sed quam bonos habeas (libros). Lectio certa prodest, varia delectat (ed. Frider. Haase [1853] III 91 [Epist. Mor. V 4]).

Baden, in Frauendorf bei Stettin für die Provinz Pommern, dann in Wittenberg und im Domkandidatenstift zu Berlin, in Hofgeismar im Konsistorialbezirk Cassel u. s. w. bestehen, sind von verschiedener Einrichtung. In Friedberg und Herborn ist der Besuch für allle betreffenden Kandidaten obligatorisch, in Heidelberg fakultativ, in Loccum, Wittenberg, Berlin ist die Aufnahme abhängig von der guten Note des ersten oder zweiten Examens, überdies erschliessen sich einige nur für die Provinzialen, andere dagegen öffnen ihre Pforten den Kandidaten des evangelischen Deutschlands. Wie überaus wohlthätig die theologischen Seminare dadurch wirken, dass sie den Kandidaten Zeit und Raum zur wissenschaftlichen Weiterarbeit gewähren, gehört nicht hieher. Hier ist die Frage auch nicht, inwiefern sie zur Fortsetzung der Übungen im Predigen und Katechisieren, wie die theologischen Seminare der Universitäten sie bereits darbieten, den Kandidaten nützlich werden können; die Frage ist, inwiefern sie das, was das theologische Seminar der Universität nicht zu bieten vermag, zur Übung bringen, nämlich die Seelsorge. Offenbar ist zu solcher Übung vor allem eine grosse Stadt und eine grosse Gemeinde erforderlich; unter kleinen Lokalverhältnissen wird die praktische Übung von allen Seiten Hinderung erfahren. In richtiger Erkenntnis der Leistungsfähigkeit verzichten daher auch alle Seminare mit Ausnahme des Domkandidatenstifts in Berlin darauf, zur Seelsorge eingehend praktische Übung zu gewähren. In Berlin dagegen, in der grossen Domgemeinde, findet solche praktische Anleitung in ausgedehnter und eingehender Weise statt, und nur das Stift in Berlin wird daher das gewähren können, was der Kandidat zur Ausübung der Seelsorge in seinem späteren Amtsleben bedarf. Allein nur eine sehr geringe Zahl von Kandidaten kann der Natur der Sache nach in Berlin seelsorgerlich gebildet werden. Daher sollte mit allem Nachdruck überall ein Vikariat eingerichtet werden, wie es in Württemberg und Baden seit lange besteht und in Preussen durch die Vikariatsinstruktion vom 8. Juni 1888 eingeführt ist.[1]) Im Vikariat unter der Leitung eines erfahrenen älteren Pfarrers kann und muss der Kandidat in die Praxis der Seelsorge eingeführt werden; eine bessere Schule giebt es nicht. Allerdings nur unter bestimmten Bedingungen. Diese bestehen darin, dass nur anerkannt tüchtige Pfarrer mit der Bildung der Kandidaten betraut werden, dass diese Bildung ihnen nicht nur Erleichterung ihrer Amtsgeschäfte gewährt, sondern nach anderer Seite hin neue Mühe und Sorge. Verderben bringt das Vikariat, wenn Pfarrer zu Prinzipalen ausersehen werden, in denen eine traditionelle schlechte Praxis der Trägheit und der Geringschätzung der Gemeinde verkörpert erscheint; sie sind nur im stande, den Idealismus und die hohe Anschauung

1) Allgemeines Kirchenblatt 37. Jahrgang, S. 581f.

vom Geistlichen Amt der Jugend zu rauben und aus den Kandidaten zwiefach armselige Pfarrer zu machen.

2. Kapitel.

Amt und Person des Seelsorgers.

§ 251. Das Verhältnis des Amtes zur Person

ist in der evangelischen Kirche fundamental verschieden von dem in der römischen Kirche. In der römischen Kirche ist das Amt und die Wirkungskraft der Funktionen des Amtes von der Beschaffenheit der Person absolut unabhängig. Der Character indelebilis, den die Priesterweihe verleiht, befähigt den Empfänger, das Messopfer zu vollziehen und in der Absolution über die Gnadenkräfte der Kirche zu verfügen. Die Forderung der Intention des Priesters bei Spendung der Sakramente[1]) ist nur scheinbar inkonsequent, sofern diese Intention nicht von der moralischen Qualität des Priesters, sondern von seiner Willkür abhängig ist, folglich nur den Sinn hat, den römischen Christen von dem römischen Priester in Abhängigkeit zu halten. Ganz anders in der evangelischen Kirche. Allerdings giebt es in der evangelischen Kirche objektive Institutionen, deren zweckentsprechende Handhabung von der Qualität des Administrierenden unabhängig ist, wie die Verwaltung der Sakramente. Der Spender des Sakraments mag beschaffen sein, wie er will, — wird die Taufe rite vollzogen und das Hl. Mahl rite administriert, so sind es Actus validi.[2]) Dagegen anders liegt es in der Predigt, der Katechese, der Seelsorge. Ist Predigt und Katechese wesentlich öffentliche, die Seelsorge wesentlich private Verkündigung Christi, ist Christus aber nur dem Glauben verständlich, so ist auch die Validität der Funktion des Predigers, des Katecheten, des Seelsorgers abhängig von dem Glaubensstand der Person. Amt und Person ist nicht dasselbe, aber die Wirksamkeit des Amtes ist abhängig von der Qualität der Person, und eine der Intention der Kirche entsprechende Verwaltung des Amtes ist unmöglich ohne eine der Wesensqualität der Kirche entsprechende persönliche Qualität des Amtsinhabers.

Kraft eines vollberechtigten religiösen Syllogismus verbindet das normale Glied der evangelischen Kirche die Würde des Amtes und die Qualität der Person. Ist Christus der gläubigen Seele Halt und Heiligung, wie reich ist er's dem, welcher seinen irdischen Lebensberuf in

1) Conc. Trid. Sess. VII can. 11.
2) Augustana 8 (Müller 40).

der Verkündigung Christi findet! So besteht echt evangelisch das Vorurteil, dass der Bedeutung des Amtes der Wert der persönlichen Gesinnung des Amtierenden entspreche. Bestätigt sich dies Vorurteil, so steigt das Amt in der Wertschätzung und Verehrung der Gemeindeglieder; bestätigt es sich nicht, so ist die Würde des Amtes in ihren Augen entweiht, das Amt wird als formelle Institution in der Hoffnung besserer Zeiten geschätzt, wann ein Träger des Amtes kommen werde, der jenes Vorurteil wieder zu Ehren bringt.

Auf die Frage, was denn das Wesen des Amtes sei abgesehen von seinem Träger, wird nach C. J. Nitzsch die Antwort sein: *es ist die Form des Dienstes an der Gemeinde, die nur abstrakten Wert hat, die einen konkreten Wert durch ihren Inhalt empfängt, und der Inhalt ist die Person;* es ist nur die Bezeichnung, die Hinweisung auf die Gesalbtheit und Begabtheit des Zeugen der Wahrheit, welcher das Amt führen soll. Ist er ein gesalbter und begabter Zeuge der Wahrheit, so kommt er im Namen der Kirche als der Congregatio sanctorum, er kommt im Namen Christi, des Hauptes und Lebens seiner Kirche, er kommt gesegnet von dem Herrn und segnend im Namen des Herrn. Ist er nicht die gesalbte und begabte Person, so hat er freilich den Auftrag der Kirche, er trägt freilich den Rock, welcher von diesem Auftrag Zeugnis giebt, aber sein Amt ist lediglich ein Sollsein und Solltesein, ein Sollhaben und Solltehaben. Es darf keine Verwechselung stattfinden mit der Art staatlicher und bürgerlicher Ämter. Da ist der Auftrag alles, die Qualität der Person nichts; im Rock des Polizisten ist der Staat zu ehren, den er vertritt; handelt er legal, den Vorschriften des Auftrages gemäss, so erfüllt er objektiv seinen Beruf, seine moralische Qualität sei wie sie wolle. Nach Analogie des Staates hat Rom seine Kirche und seine kirchlichen Ämter gebildet; damit die geistliche Macht der Kirche in dem Amt als solchem ruhen könne, wird das Amt als solches mit geistlicher Macht (Character indelebilis) umgeben, ganz abgesehen von der Person. Solches Amt kennt die evangelische Kirche nicht und darf sie nicht kennen; ein pneumatischer (geistlicher) Charakter ist nach evangelischer Anschauung nie an eine Sache, eine Institution gebunden, nur an die Person. Ohne Frage ist es echt evangelisch, dem Amt als solchem Ehrfurcht und Respekt zu widmen; doch nur um der Kirche willen, deren Auftrag und Dienstform das Amt repräsentiert. Wird es nicht erfüllt von der dem Auftraggeber entsprechenden persönlichen Gesinnung, so ist's ein schmerzensreicher Respekt vor dem, was den Namen des Lebens hat und tot ist, was sein sollte und nicht ist. Das Amt, mit einer unwürdigen, ungeistlichen Person erfüllt, schwächt das Wort der Verkündigung, weil es nur die Form der Verkündigung inne zu halten vermag. Selbst ein Gregor I.[1]) schreibt: *Nemo quippe amplius*

1) Gregor I., De pastorali cura 1 2 (Migne, P. L. 77 15 f.).

in Ecclesia nocet, quam qui perverse agens nomen vel ordinem sanctitatis habet. Delinquentem namque hunc redarguere nullus praesumit; et in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentia ordinis peccator honoratur. Weit ernster redet die Hl. Schrift in Jes 56 10. 11; Hes 13 18 f.; 15 1 f.; 33 7 f., — Worte, die täglicher Beherzigung jedes Seelsorgers würdig wären. Welch eine Verwüstung wird durch einen ungeistlichen Seelsorger angerichtet! Das Gemeindeglied kommt mit jenem guten traditionellen Vorurteil; mit diesem verbindet sich das persönliche Bedürfnis nach Gottes Wort, Rat, Trost, Klarheit. Und es wird von der ungeistlichen Gesinnung des Amtsverwalters abgeschreckt, enttäuscht. Ist das Gemeindeglied in selbständiger Gläubigkeit gewurzelt, so wird es nicht irre werden an der Wahrheit des Evangeliums; aber jene überaus traurigen Erscheinungen wird es mehren, dass ernste Christen mit Geringschätzung dem Amte gegenüber stehen und die *Stunde* frommer Christen dem Gemeindegottesdienst vorziehen. Ist das Gemeindeglied nicht selbständig im Glauben gegründet, so schlägt das Vorurteil des Vertrauens, weil es getäuscht ist, in Mistrauen um, nicht in Mistrauen nur gegen die Person, auch in Mistrauen gegen das Amt, als das da herrsche über die Seelen, das heiliges Gesetz ihnen verkünde und selbst exlex sei.

In ganz anderer Lage ist der geistliche, gläubige, treue Pastor, wo Lästerzungen ruchloser Leute ihn schmähen ob seines Wortes der Wahrheit, wo nicht zu leugnende Schwachheiten und Sünden ins ungeheure aufgebauscht werden, und aus der sündigen Erscheinung der Schwachheit der Rückschluss auf eine Gemeinheit der Gesinnung gezogen wird, die doch dem Pastor fremd ist. Selbstverständlich darf der geistliche Mann die Mahnung zur Selbsterkenntnis und Demütigung vor Gott nicht überhören, aber die Demütigung vor Gott schliesst das Vertrauen auf die Rechtfertigung Gottes ein, die seiner Zeit erscheinen wird, und die trostreiche Zuversicht, dass Gott für die Seinen, die mit Unrecht betrübt worden sind, eintritt. *Wehe euch,* spricht der Herr, *so euch jedermann wohlredet, denn also thaten ihre Väter den falschen Propheten auch* (Lc 6 26). So kann und darf er warten auf Gottes Rechtfertigung und mittlerweile trotzig froh seinen Weg gehen, bis *die Methoden Satans offenbar werden und aus der Saat des Verderbens eine Stärkung seines Zeugnisses vom Herrn* hervorwächst, wie sie ohne jene Anfechtung nicht würde erschienen sein.

Das Eine sei der Schluss: Das Wort Gottes, dessen Organ der Prediger und Seelsorger namens der Gemeinde ist, ist nicht eine rein objektive statutarische Grösse. Wie Christus nicht mechanisch erlernt sein will, sondern nur dem Glauben des Subjekts erkennbar und verständlich ist, so wird alles objektive Wort und alle objektive Lehre nie rein objektiv in die Erscheinung treten. In dem Munde und unter den Händen des Ungeistlichen wird es entweder fleischliche, daher

falsche, Stacheln und Schärfen bekommen, oder es wird die göttlichen Stacheln einziehen, sie abschwächen, es wird mit fremder Zuthat verfälscht werden, und fremdes Feuer wird auf den Altar Gottes kommen. Nur die Homogeneität des Amtes und der Person sichert dem Amt seine Würde und seine Kraft.

Um dieser innigen und unauflöslichen Verbindung willen, in der Amt und Person des Seelsorgers stehen, ist dem Pastor keine geringere Aufgabe gegeben, als die, der beste Christ seiner Gemeinde zu sein. Das Wort, das er der Gemeinde verkündet, hat an ihm selbst zunächst seine Gotteskraft zu bewähren, in derselben Weise, wie sie der Gemeinde gepredigt wird; keine andere Ethik ist für ihn massgebend, als die allgemeine christliche, die evangelische Ethik, das Gesetz des neuen Lebens, das für alle Christen gilt. Selbstverständlich ist das allgemein gültige Sittengesetz auf den besonderen Beruf des Pastors von ihm anzuwenden, aber in keinem anderen Sinne, als solche Anwendung für jeden Stand und jedes Amt notwendig ist, ohne dass dadurch der eine Beruf sittlich über den anderen hinausgehoben würde. Die hohe Aufgabe des Seelsorgers für die Gemeinde erfordert es allerdings, mit dieser Anwendung es sehr ernst zu nehmen, und die völlige Hingabe an den Seelsorgerberuf mit der völligen Hingabe an den Herrn zu verbinden. Allein das berechtigt keineswegs, von einer besonderen pastoralen Berufsethik zu reden, wie es noch neuerdings geschehen ist; das kann nur zu Misdeutungen führen, die auf evangelischem Boden schlechthin abzuweisen sind.[1])

Von der ebenso grossen wie einfachen Forderung, dass der Pastor schon um seines Amtes willen danach zu trachten hat, der beste Christ seiner Gemeinde zu sein, lässt sich nichts abdingen. Ist dies Trachten nicht vorhanden, so ist die Gefahr unausweichlich, dass er banausisch, d. i. wie ein Handarbeiter, sein Amt versieht. Schon Aristoteles (Politik 8 2) hat es beobachtet, dass die Professionisten der freien Wissenschaften der Gefahr nicht entgehen, Lohnarbeiter, banausisch, zu werden; den veredelnden Einfluss der darstellenden Kunst sucht man oft bei den Professionisten, den Schauspielern, vergeblich, und der eine schöne Humanität erzeugende Einfluss des klassischen Altertums ist nicht immer an den Philologen wahrzunehmen. *In denen, welche berufsmässig innerhalb der menschlichen Gesellschaft die Religion vertreten, erzeugt sich leicht ein geistiger Habitus, der nur wenig geeignet ist, den Glauben an die sittlich läuternde, demütigende Kraft des Christentums zu bestätigen.*[2]) So soll es aber nicht sein.

---

1) Vgl. K. Knoke, Grundriss der prakt. Theol.[4] (1896), S. 220. 221, und Fr. Zimmer, Das Prinzip der pastoralen Moral in St. Kr. 1895, S. 130 f.

2) P. Cauer, Die Abdankung des klassischen Altertums (Preuss. Jahrbücher 78 234).

3. Kapitel.

Der gute Name des Pastors.

§ 252. Die Unbescholtenheit des Namens.

Der Amtsname Pastor ist an sich selbst ein guter Name. Er stammt von dem Pastor bonus, Christus, her. Der gute Klang des Amtsnamens überträgt sich, weil beide stets zusammen genannt werden (Pastor N. N.), auf den individuellen Personnamen des Amtsträgers, wenn der gute Klang nicht durch die Beschaffenheit der Person gedämpft, oder das Amt von aussen her durch feindliche Macht in den Augen Vieler entweiht ist. In normalen Verhältnissen wird die Person durch den Namen des Amtes geehrt und getragen und gedeckt, und der Pastor hat von vornherein einen guten Namen, weil Pastor ein guter Name ist. Bei Wohlgesinnten ist die Verbindung des Amtsnamens und Personnamens die Vergegenwärtigung von vielen Erlebnissen durch das Amt und in dem Amt in einem Bilde, und die verbundenen Namen genügen zu freudiger Zuversicht, dass man gutes dem Pastor zutrauen darf. Fehler kennt man an dem Pastor, aber ist der gute Name da, so werden sie übersehen, weil der Pastor eins ist in der Vorstellung der Gemeindeglieder mit dem Glauben, den er predigt und lebt, mit der Liebe, die er verkündet und übt. Gregor I. schreibt: *Sciendum quoque est, quod oporteat, ut rectores boni placere hominibus appetant, sed ut suae aestimationis dulcedine proximos in affectum veritatis trahant, non ut se amari desiderent, sed ut dilectionem suam quasi quandam viam faciant, per quam corda audientium ad amorem conditoris introducant. Difficile quippe est, ut quamlibet recta denuntians praedicator, qui non diligitur, libenter audiatur.*[1]) Er verweist auf I. Kor 10 33 und Gal 1 10. — Doch nicht überall sind normale Verhältnisse. Es giebt viele Gemeindeglieder, die den Mann ehren würden, wenn er nicht Pastor wäre. *Meine Freunde schelten mich*, sagte mir ein Fabrikarbeiter, *weil ich Sie grüsse. Aber ich habe Achtung vor jedem ordentlichen Menschen, wenn er auch ein Pastor ist.* So wird das Amt verlästert, hier nicht zu untersuchen, durch wessen Schuld es dahin gekommen ist. Wie es jener Aufgabe ist, den guten Namen des Pastors zu bewahren, so dieser, den Namen des Pastors wieder zu Ehren zu bringen durch den guten Namen der Person. Für beide entsteht die Frage, worin der gute Name des Pastors besteht. Die Antwort wird eine zwiefache sein: in Unbescholtenheit des Namens und in Erbaulichkeit des Lebens.

Die Unbescholtenheit ist ein rein negatives Prädikat, und als solches bezeichnet es die Thatsache, dass nichts positiv Verderbendes

1) Gregor I., De pastorali cura 2 8c (Migne P. L. 77 43).

gegen den Namen und Ruf des Pastors vorliegt. Das *Ἀνέγκλητον εἶναι* (Tit 1 6. 7) und das *Μαρτυρίαν καλὴν ἔχειν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν* (I. Tim 3 7) ist seit der apostolischen Zeit als notwendiges Requisit anerkannt und von vornherein selbstverständlich. *Was verkündest du meine Rechte und nimmst meinen Bund in deinen Mund, der du doch Zucht hassest und wirfst meine Worte hinter dich?* (Ps 50 16. 17). Jedoch eine zwiefache Unterscheidung ist unumgänglich. 1. Es ist zu unterscheiden die juridische und die ethische Bescholtenheit. Nur die ethische Bescholtenheit ist hier massgebend und gewichtig, die juridische nur insoweit, als sie mit der ethischen sich deckt. Nicht immer decken sich beide. Noch heute giebt es aus der Zeit der Demagogensuche Leute, die jahrelange Festungshaft erlitten haben, ohne ethisch kompromittiert zu sein; ein unglücklicher Hieb auf der Mensur, der Totschlag und Gefangenschaft im Gefolge hat, wiegt ethisch nicht schwerer als jede andere Mensur, wohl aber juridisch. Anderseits ist vor jener Polizeifrömmigkeit zu warnen, welche ethische Bescholtenheit nur da anerkennt, wo sie mit juridischer Bescholtenheit zusammenfällt, und sie pharisäisch leugnet, wo juridische Bescholtenheit nicht damit verbunden ist; das heisst das göttliche Richtertum leugnen und die Menschen zu Gott machen. 2. Es ist zu unterscheiden, ob der gute Name durch ethische Bescholtenheit vor oder nach dem Eintritt ins Geistliche Amt verletzt worden ist. a) Ist der gute Name vor dem Eintritt ethisch verletzt, so ist er durch wahre Busse (Bekehrung) zu restituieren. Es ist ungeistlich gedacht und gehandelt, wenn die kirchliche Behörde durch rigoroses Verhalten den Unglauben der Welt, dass es keine wahre Busse und Bekehrung gebe, zu rechtfertigen unternimmt; dagegen wird grosse Vorsicht in der Aufnahme, und Sorgfalt in der Auswahl der dem Betreffenden zu übergebenden Gemeinde Pflicht sein. Von dem Bescholtenen ist zu erwarten, dass die Demütigung seines Falles ihm nie aus dem Gedächtnis komme (I. Tim 1 13-16). b) Der gute Name ist nach dem Eintritt ins Geistliche Amt verletzt durch gemeine Sünden, wie Ehebruch, Diebstahl, Trunkfälligkeit. Es sind jene ernsten, überaus schmerzensreichen Fälle, in denen die kirchliche Behörde um der Gemeinde und um der Ehre des Amtes willen zur Remotion schreiten muss, wenn nicht der Schuldige durch Beantragung seiner Streichung aus dem Geistlichen Amte (Stande) der Massregelung zuvorkommt. Der Mittelweg, dem Reuigen fern von seiner Gemeinde eine andere Gemeinde anzuvertrauen, ist jedenfalls bedenklich, in geeigneten Fällen der Weisheit und Barmherzigkeit der kirchlichen Behörde zu überlassen. In diesen traurigen Dingen liegen zwei Abwege sehr nahe. Der erste Abweg ist der des Kastengeistes; die Amtgenossen des Schuldigen, die Pfarrer, oder auch die Parteigenossen, suchen die Sache zu vertuschen und abzuleugnen; gelingt es nicht, so sucht man nichtige Entschuldigungsgründe, um den Schuldigen womöglich als Märtyrer seines Amtes (Über-

lastung, nervöse Unzurechnungsfähigkeit, Nervendurst) oder seines Glaubensstandes (teuflische Vergewaltigung, die nur Lieblinge Gottes treffe) hinzustellen, also mit einem ad hoc bereiteten Massstab zu messen. Der zweite Abweg ist der des Pharisäergeistes: *ich danke dir, Gott, dass ich nicht bin wie dieser Zöllner.* Man vergisst, dass der dem Paroxysmus der Leidenschaft Erlegene moralisch vielleicht viel höher steht, als der von schleichender Selbstsucht Geknechtete. Die Unbescholtenheit dieses ist nicht zerschmettert durch jähen Fall, aber sie ist vielleicht auf langsame Weise vergiftet durch seine Genusssucht, durch seinen Geiz, seinen Eigennutz, seine Unbarmherzigkeit, die unter dem Mantel gesetzlicher Korrektheit sich birgt; der Bund zwischen Pastor und Gemeinde ist nicht zerrissen, aber gebrochen, obgleich er äusserlich besteht, die Unbescholtenheit ist unangetastet und dennoch nach dem sittlichen Urteil der Besten wurmstichig seit lange geworden. Nicht zur Selbstüberhebung, sondern zu ernster Busse ruft jeder Fall des Genossen alle Genossen, nicht zu unwahrhafter Verleugnung oder Beschönigung, sondern zu demütigender Anerkennung.

§ 253. Die Erbaulichkeit des Lebens.

Die Erbaulichkeit des Verhaltens ist allgemeine Christenpflicht nach Rm 15 2; für den Pastor ist die Pflicht doppelt dringend, weil die Augen der Gemeinde auf ihn sehen.

1. Im äusserlichsten, der Kleidung ist es nicht immer Hang zu Absonderlichkeit, wenn der Pastor in seiner Erscheinung, in schwarzem Rock, vielleicht auch mit weissem Halstuch, sich als Pastor will ansehen lassen. Ein Ordenskleid darf der evangelische Pastor nicht tragen, aber es darf auch kein Widerspruch hervortreten zwischen amtlicher und privater Kleidung; das Bewusstsein, jedermann als Pastor kenntlich zu sein, gewährt überdies einen sittlichen Halt. Immerhin besser ist's, nach dieser Seite hin etwas pedantisch zu sein, als seine Eitelkeit und oft auch seine Grosssprecherei darin zu befriedigen, dass man Schnitt und Farbe der Kleidung dem Modejournal entlehnt. — Neben der Kleidung gehört zur äusseren Erscheinung allem voran auch der Bart, bis in neue Zeit ein viel verhandelter Gegenstand. Das ist jedenfalls deutlich, dass dem Manne der Bart zum Zeichen der Männlichkeit gegeben ward, dass es daher immerhin unnatürlich ist, ihn zu verbieten. Dass der römische Klerus glatt rasiert erscheint, hängt mit dem Cölibat zusammen, mit der Tendenz, den Priester geschlechtslos erscheinen zu lassen. Die *Πωγωνοτροφία* ist seit alters dem Wechsel unterworfen gewesen; bis Augustus trug jedermann einen Bart; von Augustus bis Hadrian († 138) war es Mode, den Bart zu scheren; von Hadrian bis Justinian († 565) wurde er wieder lang getragen; von Justinian bis Heraclius († 641) wieder geschoren u. s. w. Die römischen Kleriker

richteten sich stets streng nach der Mode, d. h. es wurde für fromm gehalten, das gerade Gegenteil von dem zu thun, was andere Leute thaten, indem man sich dann einmal auf die Nasiräer des Alten Testaments, dann einmal auf den Apostel Paulus und sein angebliches Gelübde (Act 18 18; 21 24) berief. Das 4. Konzil von Toledo (633) gebot den Priestern die Tonsur, und Gregor VII. die Rasur.[1]) Die Kleriker und Mönche der orientalischen Kirche haben von jeher grossen Wert auf ihren langen Bart gelegt. Den richtigen Grundsatz stellte Hieronymus ad Hes 44 6 f. auf; weder den Bart, noch den Nichtbart solle man zum Gegenstand der Eitelkeit machen.[2]) Dass nun in Schnitt und Pflege des Bartes leichter die Eitelkeit sich zeigt, als in der Rasur, die nur Hässlichkeiten beseitigen will, ist nicht zu leugnen; ebenso wenig, dass das Bestreben, in schöner Männlichkeit zu erscheinen, wohl einem Lieutenant, nicht aber einem Pastor geziemt. Jedenfalls ist der ethische Gesichtspunkt des Hieronymus allein zu individueller Beurteilung berechtigt.[3])

2. Die Erbaulichkeit a) im Privatleben wird darin bestehen, dass dies so eingerichtet werde, wie es dem Amte des Pastors entspricht. Dem Amte entspricht es, dass der Pastor nicht ein unruhiges und fahriges Leben führt, sondern der Stille pflegt. Die Gemeinde darf ihren Pastor bei den Büchern wissen und in seiner Familie, im Garten

---

1) Über die Tonsur vgl. de Waal, Art. Tonsur in F. X. Kraus RE der christlichen Altertümer 2 (1886), S. 901 und die dort angeführte Litteratur. Ausserdem Isidorus Hisp., De ecclesiast. off. II, 4 (Migne P. L. 83 779 f.). Amalarius, De instit. cleric. 1 (Migne P. L. 105 822.). Durandus, Rationale div. off. II, 1 26 f. (ed. Venedig 1609, fol. 32 f.). Val. Thalhofer, Handbuch der katholischen Liturgik 2 (1890), S. 520. — Seit dem 5. Jahrhundert erscheinen auf musivischen Bildern die Heiligen, die Apostel und Propheten, besonders der Apostel Petrus, mit der s. g. grossen Tonsur, bei der nur ein Harkranz (Corona) rings um den Kopf stehen bleibt (seit dem 7. Jahrhundert als Erinnerung an die Dornenkrone Christi gedeutet, dann als Zeichen der „königlichen Priesterschaft"). Diese grosse Tonsur ist durch das 4. Conc. Tolet. (633) can. 41 (Bruns 1 234) allen Klerikern zur Pflicht gemacht, später nur den Bischöfen und Päpsten vorbehalten, während für die andern Kleriker die s. g. kleine Tonsur vorgeschrieben wurde. Th. Trede, Das Heidentum in der römischen Kirche 1 (1889), S. 17. 110 erklärt die grosse Tonsur als Nachahmung der Tonsur der Isispriester (Juvenal, Sat. II, 6 533 f., ed. O. Jahn [1893], p. 133). — Schon seit dem Ende des 4. Jahrhunderts macht sich der Grundsatz geltend: Clericus nec comam nutriat nec barbam (Stat. eccl. antiqua can. 44, bei Bruns 1 146), aber von Gregor VII. wird die Rasur (trotz Hes 44 20: Caput suum non radent neque comam nutrient [Vulg.]) auf dem ersten Römischen Konzil 1074 (Mansi 20 402 f.) kirchengesetzlich eingeführt; nach Durandus l. c. II, 1 32 bedeutet die Rasur, weil die Barthare „ex superfluis stomachi provenire dicuntur humoribus", dass die Vitia et peccata entfernt werden; die Priester werden dadurch den Engeln gleich, „qui semper in iuvenili aetate florent".

2) Hieronymus, Comment. in Hesek 44 6 (Migne P. L. 25 432 f.).

3) Eine gelehrte Abhandlung „Über den Bart der Geistlichen" hat Val. Thalhofer in Moy de Sons und Vering: Archiv für katholisches Kirchenrecht Band 10 (1863), S. 93—109 veröffentlicht.

und auf dem Spaziergang, aber nicht bei den Karten, nicht im Wirtshause. Die Gemeinde fordert mit Recht eine solche Lebensweise, in welcher stets das Bewusstsein, im Dienste Christi an seiner Gemeinde zu stehen, vollziehbar ist, und in welcher der Übergang zur amtlichen Thätigkeit nicht zahlreicher Mittelglieder zur Sammlung der Seele bedarf. Innere Sammlung und Vertiefung[1]) ist daher not als tägliche Thätigkeit und als aus fortgesetzter Thätigkeit sich ergebender Zustand. Sein eigenes Verhältnis zu Gott, seine Gemeinschaft mit Gott ist täglich zu prüfen, und der Gedanke an seinen Tod und den damit gegebenen Abbruch seines irreparabelen Lebenswerkes ist unter Gebet und Schriftbetrachtung täglich zu erwägen. *Selig ist der Knecht, den sein Herr, so er kommt, wachend findet.* Weil der Pastor im Amt fast unausgesetzt zu geben und ex officio mit den heiligsten und weitesttragenden Dingen sich zu beschäftigen hat, so sind stille Feierstunden, und ob es nur Viertelstunden wären, nicht zu entbehren. Fehlt religiöse Sammlung und Vertiefung, so wird sein Wort auch bei objektiver Wahrheit zu einer ihn verderbenden Phrase, er selbst zum Heuchler; oder aber sein Reden bleibt seinem inneren Zustand entsprechend, allerdings wahrhaftig, aber eben deshalb trivial und religiös leer.

Die Forderung der Gemeinde, dass sie ihren Pastor im Dienste Christi an seiner Gemeinde weiss, ist anerkannt durch die Bestimmungen des Kirchenrechtes und Staatsrechtes, welches den Pfarrern zahlreiche Exemtionen bewilligt, z. B. vom Militärdienst, Schöffen- und Schwurgericht u. dgl. Eben dadurch aber werden dem Seelsorger auch mancherlei Entsagungen und Verzichtleistungen auferlegt, die er, obgleich sie ethisch nicht allgemein gefordert werden, um seines Amtes und seiner Stellung willen gewähren muss. Von einer doppelten, bürgerlichen und klerikalen, Ethik darf man deshalb auch hier nicht reden; wie es nicht doppelte Ethik ist, dass man den Männern z. B. das Tabakrauchen, das Reden in Volksversammlungen gestattet, den Frauen dagegen untersagt. Die Entscheidung, welches die Grenze sei, ist in den s. g. objektiven Adiaphoris für den Seelsorger keineswegs leicht. Im allgemeinen gelten zwei Instanzen, von denen aus die Entscheidung getroffen werden muss: die Individualität des Seelsorgers und die Anschauung und das Urteil seiner Gemeinde. Die Individualität des Seelsorgers wird darüber entscheiden, ob er in Mussestunden zur Erholung künstlerische Talente pflegen soll oder nicht. Ohne Zweifel hat der künstlerisch Begabte nicht nur die Erlaubnis, er hat die Pflicht, die ihm verliehene Gabe zu pflegen und zu üben. Allein zwei Einschränkungen werden von vornherein sich rechtfertigen. Die allgemeine Ethik verbietet ihm nicht, der gymnastischen Künste (Fechten, Tanzen, auch Reiten und Turnen als Kunstübung) sich

1) Vgl. A. Breithaupt, Die innere Sammlung und Vertiefung der Geistlichen 1893.

zu enthalten; die Rücksicht auf seine amtliche Stellung gebietet ihm, seine Kunstübung auf die musischen Künste zu beschränken. Die allgemeine Ethik verbietet ihm nicht, auch öffentlich zur Freude Vieler sich als musischen Künstler zu produzieren; aber die Rücksicht auf seine amtliche Stellung verbietet es. Was die allgemeine Ethik jedoch jedem gebietet, gebietet sie auch ihm, dass er die Kunstübung nur zur Förderung seines Lebensberufes gebrauche, nicht sie zur Hemmung sich werden lasse. Als die Liebe zum Flötenspiel Fr. W. Krummacher in seinem Berufe lässig machte, verbrannte er seine Flöte, um nie mehr zu spielen; eine ethische Überwindung der musikalischen Leidenschaft würde allerdings besser gewesen sein. Aber auch die Anschauung und das Urteil der Gemeinde ist eine Instanz zur Entscheidung. Unbegründete Vorurteile werden da freilich oft zu ethischen Grundsätzen erhoben; hier wird dem Pastor das Tabakrauchen, dort das Trinken von einem Glas Bier oder Wein, dort der Besuch des Theaters oder gar eines öffentlichen Konzertes zur Sünde gemacht; je grösser der Unverstand, desto grösser der Terrorismus. Übrigens ist zu erwägen, dass alles derartige Urteil meistens eine, ob auch nur sehr relative, Berechtigung in lokalen Verhältnissen, Erfahrungen und Gewöhnungen hat. Das Verhalten des Pastors wird vor allem dahin sich richten, jene Urteile in ihrer Grundlosigkeit der Gemeinde deutlich zu machen, bezw. sie auf ihr richtiges Mass zurückzuführen (Gal 4 10. 11), jedoch auch den Schein zu vermeiden, als ob er für eigene Sache fechte. Sodann wird er seine sittliche Freiheit zu wahren haben und jene Forderungen als Forderungen, von denen die Christlichkeit oder gar die Seligkeit abhängig gemacht wird, zurückweisen. Endlich aber und über alles wird Rm 14 massgebend sein, dass er um der Schwachen willen in nachsichtiger Liebe alles vermeidet, was sie ärgern kann. Gegen eigenwilliges Ärgernis nehmen allerdings hilft alle nachsichtige Liebe nichts, und alle schonende Liebe gegen die Schwachen ist vom Übel, wenn sie nicht Hand in Hand mit dem Bestreben geht, die Schwachen stark zu machen.

Die Selbstzucht endlich ist zur Erbaulichkeit des Privatlebens unerlässlich. Der Gegensatz ist die Verweichlichung und Verwöhnung, welche leicht in hundert Gestalten besonders dem Pastor kleiner abgelegener Gemeinden versuchlich wird. Einsamkeit und Mangel an Bewegung bringt verhältnismässig häufig den Wahn hervor, man sei kränklich, habe diesen oder jenen Schaden; man beschäftigt sich grübelnd mit der eigenen lieben Person, die man anderen Leuten und sich selbst interessant zu machen sucht, und man vergisst, dass auf dem Wege der Selbstzucht durch naturmässige einfache Lebensweise, durch Vereinfachung der Genüsse, durch Überwindung knechtender Gewöhnungen der Pastor seiner Gemeinde erbaulich werden muss, ein Vorbild der Bedürfnislosigkeit, wenn es sein muss auch ein Vorbild in freudigem Entbehren.

b) Die Erbaulichkeit im Familienleben schliesst sich als gleichwertige Forderung an. Das muss jedem evangelischen Pfarrer unbedingt feststehen, dass, wenn der Cölibat zur rechten Führung des Geistlichen Amtes notwendig wäre, jeder evangelische Pfarrer um seines Amtes willen auf das Familienleben verzichten müsste. Damit ist aber ausgesprochen, dass, wenn das Familienleben der Führung des Amtes förderlich ist, auch die Pflicht, ein Familienleben zu suchen, vorhanden ist, dass aber das Familienleben dem Geistlichen Amte untergeordnet, ihm dienstbar sein muss. Ist denn das Familienleben, Ehe und Kinderzucht, der Führung des Amtes förderlich? Um die Bejahung dieser Frage zu begründen, darf man auf den unermesslichen Segen hinweisen, welcher vom evangelischen Pfarrhaus auf das gesammte Volksleben ausgegangen ist.[1]) Man darf auf das unnatürliche, den Egoismus mächtig fördernde, insofern meist unsittliche Junggesellentum verweisen, an dem unsere Zeit besonders in den höheren Gesellschaftsschichten so wucherisch reich ist.

Der kann sich manchen Wunsch gewähren,
Der kalt sich selbst und seinem Willen lebt;
Allein wer Andre wohl zu leiten strebt,
Muss fähig sein, viel zu entbehren. GOETHE.

Endlich ist vor allem zu erwägen, wie der unverehelichte Pfarrer dem weiblichen Geschlecht und den ehelichen Verhältnissen seiner Gemeinde gegenüber sehr gehemmt ist in seinem Urteil und in seiner seelsorgerlichen Thätigkeit. Wie dem Lehrer der Vatersinn gegen seine Schüler fehlt, wenn er nicht eigene Kinder hat, so dem Pfarrer der Familiensinn, wenn eigene Familie ihm mangelt. Allein dennoch sind Einschränkungen der Familienpflicht des Seelsorgers nicht zu verkennen. Nicht jeder hat den Beruf zur Ehe; diesem fehlt der physische Beruf, jener ist durch Gottes Fügung auf Ehelosigkeit hingewiesen (Fürsorge für Eltern, Geschwister, verwaiste Verwandte u. dgl.), einem Anderen machen die Verhältnisse seiner Gemeinde die Gründung einer eigenen Familie unmöglich; und es fehlt keineswegs an leuchtenden Beispielen, dass unverehelichte Pastoren ihr Amt treu und segensreich vollführt haben. Es ist ferner zu erwägen, dass eine gute Ehe den Menschen wie nichts Anderes sittlich fördern, eine schlechte Ehe dagegen wie nichts Anderes den Menschen demoralisieren kann. Dies gilt in doppeltem Masse von der Ehe des Pastors. Also Vorsicht in der Wahl der zukünftigen Ehegattin ist not; nicht Jugendschönheit, nicht reiche Mitgift sei das Entscheidende, sondern der einfache, fromme, echt weibliche Sinn, in welchem nichts Anderes in der Ehe gesucht wird, als dem geliebten

1) ED. MEUSS, Leben und Frucht des evangelischen Pfarrhauses 1877. — W. BAUR, Das deutsche evangelische Pfarrhaus 1878. Beide Werke haben seither mehrere Auflagen erlebt.

Manne für Haus und Gemeinde eine liebende Gehilfin zu sein. Ist dieser Sinn vorhanden, so ist die Kargheit des Einkommens an sich kein Hindernis. zur Ehe zu schreiten; aus gemeinsamer Entsagung und Beschränkung erblüht vielmehr doppelter Segen der Gemeinde und dem Hause. Drei Gestaltungen der Pfarrfrau sind verderblich für den Pfarrer und die Gemeinde. Die Halbgebildete, in religiöser und sittlicher Hinsicht ungebildet. Sie kommt mit den Ansprüchen der Stadt auf das Dorf. Die Ansprüche sollen befriedigt werden, aber das Einkommen reicht dazu nicht hin. Die Sorgen wachsen mit den häuslichen Pflichten an den Kindern, es werden Schulden gemacht, um Gebühren wird gefeilscht, Prozesse um Gerechtsame werden nicht gescheut, und den Bedrängten der Gemeinde gegenüber herrscht Unbarmherzigkeit. Das Weltkind, vielleicht sehr gebildet, in religiöser und sittlicher Beziehung ungebildet. Zwei Prinzipien leben im Hause und suchen sich gegenseitig die Herrschaft streitig zu machen. Gelingt es, einen Kompromiss zu stande zu bringen, so ist gegenseitige Entfremdung und Kälte die Folge, gelingt es nicht, so bricht das Feuer des Streites aus, das nie gelöscht werden kann. Die Haushälterin, halbgebildet oder ungebildet in jeder Beziehung. Sie kann nur kochen und backen, und begehrt auch nichts mehr. Sie teilt nicht die Freude des Amtes und nicht dessen Sorgen; aber den idealen Schwung und die Begeisterung des Gatten für seinen Beruf weiss sie mit dem kalten Wasser ihrer Verständnislosigkeit zu begiessen. Mittlerweile gedeiht er sichtlich bei der Körperpflege und verkommt im Wohlleben. *Mach's heute etwas länger, das Fleisch brät sonst nicht aus*, sprach die Pfarrfrau, als sie für den Gottesdienst ihrem Manne die Befchen umband, berichtet Jean Paul im Hesperus.

Lieblich dagegen das Bild evangelischen Familienlebens im Pfarrhause. Die ganze Häuslichkeit ist dem Dienst der Gemeinde Christi geweiht, und die Beziehung auf das Amt an der Gemeinde durchatmet alle Verhältnisse; Mässigung im Lebensgenuss und freudige Entbehrung, wo es sein muss, ist die Signatur des häuslichen Lebens. Die Pfarrfrau ist ihres Mannes Frau, seine Gehilfin, die ihm durch ihr Lieben und Thun Freudigkeit und Tüchtigkeit für sein Amt gewährt. Die Treue und Väterlichkeit, welche er im Hause übt und fördert, kommt der ganzen Gemeinde zu gut; die Zucht, der Fleiss, der Gehorsam, der im Pfarrhause waltet, geht wie ein Segensbächlein in die Gemeinde aus, das Pfarrhaus wird ein Hort des Friedens, der Mildthätigkeit, ein Vorbild häuslicher Tugend. Durch die dienende Hilfe, die sie ihrem Gatten für seinen Beruf widmet, gewinnt die Pfarrfrau auch für sich ein Feld stiller Wirksamkeit in der Gemeinde. Eine Art Senana-Mission für die Frauen der Gemeinde, Fürsorge für Arme und Kranke in linder Barmherzigkeitsübung. Die Söhne des Pfarrhauses thun es den Knaben des Dorfes zuvor in Fleiss, Gehorsam und munterer Jugendlust, die Töchter des Pfarrhauses wachsen empor zu Symbolen des Friedens und der

Freundlichkeit für Alle. Einfachheit und Gastlichkeit ist die Ehre des Hauses, und beides wird nicht versäumt, wo viele Geldmittel, auch nicht, wo nur wenige zur Verfügung stehen. Die höhere Bildungsstufe des Pfarrhauses dient nicht dazu, die Gemeindeglieder abzuschrecken, sie hebt vielmehr die Gemeinde, beschämt die Stolzen und herzlosen Reichen, tröstet die Geringen und lässt geistige Bildung und lautere Frömmigkeit Allen als ein begehrenswertes Gut erscheinen.

3. Die Erbaulichkeit in dem Verhalten zu den Untergebenen und Gleichgestellten. a) Zu den Untergebenen des Pastors sind alle Personen zu rechnen, über welche dem Pastor als solchem von Kirche oder Gemeinde wegen und von Staats wegen ein Aufsichtsamt irgend welcher Art anvertraut ist, vom Lehrer der Gemeinde und Küster bis hin zu der Hebamme des Dorfes (*unseres Herrgotts Handlanger* nennt sie Nic. Fries) und dem Totengräber. Für das Verhalten des Pastors gelten zwei Regeln: a) er hat in sich selbst und in den Untergebenen das Bewusstsein zu stärken, dass sie in ihrem Amte Mithelfer der Gemeinde Christi sind, dass daher von der Gemeinde Christi her eine geistliche Ehre der Thätigkeit ihres Amtes eignet; b) jeder, welcher der Gemeinde Christi dient, hat seinen Beruf nicht darin zu erfüllen, dass er ein Diener seines Vorgesetzten ist, sondern dass er sein Amt an der Gemeinde völlig ausrichtet. Die Aufgabe des Pastors ist es, jeden der Untergebenen dazu instand zu setzen. Dies geschieht dadurch, dass der Pastor für das Wohlergehen der Untergebenen stets ein warmes Interesse bethätigt und für ihre berechtigten Wünsche, so weit sie ausführbar sind, sowohl vor der Gemeinde als auch vor der kirchlichen oder staatlichen Behörde eintritt; es geschieht aber auch durch gelegentliche Mahnung (*suaviter in modo, fortiter in re*) und vor allem durch das in der Gemeinschaft der Arbeit geräuschlos aber intensiv wirkende eigene Vorbild. Dies Vorbild, welches der Pastor nicht nur um seiner Untergebenen willen, welches er auch um seiner selbst und um seines Amtes willen zu geben hat, besteht darin, dass er mit seinem Amte eins ist, in seinem Amte lebt, dass all seine Zeit und all seine Kraft der Ausrichtung seines Amtes geweiht ist. Auch die Erholungen, welche er sich gönnt, gönne er sich um seines Amtes an der Gemeinde willen, damit neue Kraft und Frische zur Arbeit ihm zu teil werde. — Allerdings unterliegen gerade arbeitsfrohe Naturen, besonders wenn mit der Arbeitsfreudigkeit sich eine gewisse Nervosität verbindet, leicht der Neigung, das Arbeiten selbst, nicht den Zweck des Arbeitens zur Erbauung der Gemeinde, sich zur Lebensaufgabe zu machen und dadurch banausisch zu werden. Ein deutliches Merkmal dieser Neigung ist die Störung des inneren Gleichgewichtes, sobald die von uns festgesetzte Ordnung der Arbeiten durch Zwischenfälle, vielleicht zeitraubender Art, unterbrochen, vielleicht Schlag auf Schlag unterbrochen wird, so dass wir *zu nichts kommen können.* Es mag an

das schöne Wort Augustins [1]) erinnert werden, das die Mahnung giebt, auch in solchen misliebigen Unterbrechungen den Willen Gottes zu sehen und es für geziemender zu halten, dass wir uns nach seinem Willen richten, als dass er sich nach unserem Willen richtet. Nur in der freudigen Elastizität, im Gegensatz zu dem angenommenen Arbeitsplan auf andere, abliegende Dinge einzugehen, da sie ja nicht ausserhalb des Zweckes des Geistlichen Amtes liegen, und gleichwohl an Arbeitsfreudigkeit nichts einzubüssen, thut sich die Geistlichkeit des Geistlichen kund.

Dem Verhalten des Pastors zum Lehrer der Gemeinde gebührt besondere Aufmerksamkeit um der Gemeinde willen. Ein gutes Verhältnis zwischen Pastor und Lehrer auf gutem Grunde ist eine der reichsten Segensquellen der Gemeinde; ein schlechtes, feindseliges Verhältnis ist eine Quelle folgenreichster Zerrüttungen des Gemeindelebens. So ist es unbedingte Pflicht des Pastors, für ein gutes Verhältnis zum Lehrer seinerseits Sorge zu tragen, d. h. für den Lehrer wo es möglich ist einzutreten, seine Ehre in der Gemeinde zu fördern und mit freundlicher Achtung und Ernst allzeit ihm zu begegnen. Die für den Pastor oft hervortretende Schwierigkeit, das richtige Verhältnis herzustellen und aufrecht zu halten, liegt sowohl in dem Beruf des Lehrers als in seinem Bildungsgang. Der Beruf, seine Lebensaufgabe an Unmündigen und Unerzogenen zu finden, ist ohne Freudigkeit und Idealität der Gesinnung nicht zu erfüllen; so möge der Pastor denn die Ideale des Lehrers stärken und seine Freudigkeit heben. Der Beruf des Lehrers weist ihn darauf hin, während seiner ganzen Tagesarbeit stets der Wissende den Unwissenden gegenüber zu sein, stets der Überlegene, und sich als solchen zu fühlen. Wie nahe liegt die Neigung, auch Mündigen gegenüber stets zu dozieren und die Miene der Überlegenheit, anzunehmen! Der seminaristische Bildungsgang und die Mannigfaltigkeit der Unterrichtsfächer bringt es mit sich, dass die Bildung des Lehrers wohl breit ist, aber nicht sehr tief; eine Menge Kenntnisse stehen ihm zu gebote, mit denen er überall auszuhelfen vermag, — was wunder, wenn er sich als den Kenntnisreichen und den Klugen ansieht! Dass jüngere Lehrer, welche plötzlich aus Seminarschülern Herrscher ihrer Klasse werden und von ihrem eigenen Wissen geblendet sind, bisweilen der Bescheidenheit bis zu hohem Masse vergessen, bezeugt zwar,

1) Augustin, De catech. rud. 14 s f. (ed. Krüger p. 25 f.): Quapropter res quidem agendas pro nostro captu ordinare debemus: quas eo modo quo statuimus, si peragere potuerimus, non ideo gaudeamus quia nobis, sed quia deo sic eas agi placuit; si autem aliqua inciderit necessitas, qua noster ille ordo turbetur: flectamur facile, ne frangamur; ut quem deus nostro praeposuit, ipse sit noster. Aequius est enim, ut nos eius quam ut ille nostram voluntatem sequatur . . . . . Nemo enim melius ordinat quid agat, nisi qui paratior est non agere quod divina potestate prohibetur, quam cupidior agere quod humana cogitatione meditatur.

dass sie von wirklicher Wissenschaft keine Ahnung haben, aber verständlich ist ihr Benehmen. Ihnen gegenüber ist Festigkeit und Ruhe geboten und vor allem die Überlegenheit des Pastors. Es ist die Autorität dahin, wenn der junge Lehrer formell sicher und gewandt seine Katechese hält, während der Pastor in öffentlicher Katechisation die einfachsten Regeln der Katechetik verleugnet oder sich Sprachfehler (Jesu statt Jesus, Christo statt Christum u. dgl.) zu schulden kommen lässt; wenn jener nach pädagogisch korrekten ob auch übel angewandten Grundsätzen verfährt, und dieser von Pädagogik nie etwas gewusst hat. Der sechswöchentliche Besuch eines Seminars, der in Preussen die Qualifikation zum Lokalschulinspektor erwirkt, ist durch eingehende Beschäftigung mit pädagogischen und didaktischen Fragen durchaus zu ergänzen.

b) Die Gleichgestellten des Pastors sind seine Kollegen an derselben Gemeinde. Die Sitte, als gegenseitige Anrede der Kollegen den Brudernamen zu gebrauchen, ist eine heilsame und erhebende Erinnerung an die Pflicht des brüderlichen Verhältnisses der Pastoren zu einander. Es ist keine Frage, dass es nicht nur für schwächere Naturen, welche gern Entschliessung und Verantwortung auf Andere abwälzen, angenehmer ist, Kollegen zu haben, als allein an der Gemeinde zu stehen; ist ein wahrhaft brüderliches Verhältnis da, Einheit des Geistes, Einmütigkeit, so muss es für jeden Freude und Erhöhung der Kraft bedeuten, mit Gleichgesinnten in demselben Amt derselben Gemeinde zu dienen. Herrschernaturen ziehen das Alleinstehen unbedingt vor; sie erschweren das gute Verhältnis gern durch Rücksichtslosigkeit, während schwächere Naturen leicht einem weibischen Eigensinn verfallen. Der Gemeinde ist jedenfalls eine Mehrzahl der Pastoren heilsamer; Misbräuche schleichen sich weniger leicht ein; ein gewisser Wetteifer im Dienst an der Gemeinde entsteht und wird erhalten; einseitiges Gepräge des geistlichen Lebens der Gemeinde wird verhütet, und Ungeschicklichkeit des Pastors hat nicht die Gemeinde dem Worte Gottes entfremdende Folgen. Es ist kein Ruhm für die Pastoren der evangelischen Kirche, dass sehr häufig, in manchen Gegenden ausnahmslos, die Kollegen wie feindliche Brüder einander gegenüberstehen. Einen edlen Grund kann solche Gegnerschaft haben in dem auf beiden Seiten aufrichtigen, aber hinsichtlich der Wege und Mittel verschiedenartigen Trachten nach Förderung des wahren Gemeindewohls; gerade weil der Gegenstand so gross und heilig ist, wirken die Differenzen so tief. Allein wie oft sind sehr wenig edle Beweggründe Ursache der Entfremdung: Ehrsucht, Misgunst, Begehren nach grösserem Einfluss in der Gemeinde und — Geld! Entschuldigend kann geltend gemacht werden die oft recht kärgliche und die ungleiche Besoldung der Kollegen und die grosse Selbstverleugnung heischende Ungleichheit der amtlichen Stellung. Pia desideria für das ganze Gebiet der evangelischen Kirche sind:

1. Gleiche ob auch nach dem Amtsalter abgestufte Besoldung für alle Pfarrer derselben Gemeinde. Auch die s. g. Accidentien, wo sie noch üblich sind, müssen zu gleichen Teilen den Pfarrern zu gut kommen, wer und bei welchen Amtshandlungen er sie auch eingenommen hat. 2. Gleiche amtliche Pflichten und Rechte für alle Pfarrer derselben Gemeinde; die von der römischen Kirche überkommene hierarchische Abstufung in Oberpfarrer, Archidiakon, Diakon, Subdiakon, Frühprediger, Nachmittagsprediger u. dgl. ist auf evangelischem Boden sachlich unberechtigt bei Dienern des Wortes an derselben Gemeinde; noch verderblicher, wenn die Exemtion gewisser hierarchischer Stufen vom Konfirmandenunterricht und den Actus ministeriales hinzukommt. 3. In grösseren Gemeinden, wenn die Teilung in mehrere kleinere selbständige Gemeinden nicht thunlich ist, ist eine Teilung in feste Bezirke nach der Zahl der Pfarrer zum behuf der Seelsorge, der Actus ministeriales, des Konfirmandenunterrichts dringend zu empfehlen, damit jeder Pfarrer das ihm zugewiesene besondere Arbeitsfeld habe. Diese Forderungen, in manchen Gegenden der westlichen Provinzen Preussens erfüllt, haben sich zur gründlichen Beseitigung kollegialer Misstände vorzüglich bewährt (vgl. § 313).

Zum Schluss den Dodekalog, den Cl. Harms den Kollegen an derselben Gemeinde zur Nachahmung empfiehlt[1]): *1. Meide deine Bekannten von früherer Zeit.* 2. *Tritt nicht in das Verhältnis von Du und Du.* 3. *Lass dir nicht zu viele Verbindlichkeiten auflegen.* 4. *Fange nicht mit zu heisser Freundschaft an.* 5. *Verschaffe dir die klarste Kenntnis von allen Beikommenheiten.* 6. *Binnen Jahr und Tag nimm keine erhebliche Veränderungen vor.* 7. *Gehe nicht auf Verdunkelung deines Kollegen aus.* 8. *Entzeuch dich seinen Predigten nicht.* 9. *Schlage dich nicht zu seiner Gegenpartei.* 10. *Nimm Weib, Kinder und Gesind in acht.* 11. *Scheue die Billets.* 12. *Lieber als Hammer sei du Ambos.*

4. Kapitel.

Gabe und Bildung des Pastors.

§ 254. Die diagnostische Gabe.

C. J. Nitzsch hat im Anschluss an eine in der Seelsorge seit *Const. ap.* (II 41, p. 67 f.), Gregor Naz. und Chrysostomus übliche Vergleichung die medizinische Terminologie[2]) auch in die Theorie der speziellen Seelsorge eingeführt, indem er bei dem Abschitt von der Gabe und Bildung zum Seelsorger von der diagnostischen und der therapeutischen Gabe redet. Man hat die Terminologie angefochten, jedoch

1) Cl. Harms, Pastoraltheologie[3] 338.

2) Vgl. auch Luther, Colloquia ed. Bindseil III (1866), p. 132.

ohne Grund. Denn dass die seelsorgerliche Praxis zur medizinischen in Analogie steht (*geistliche Seelenkur*), nicht etwa zur Pädagogik, sollte ausserhalb der Diskussion stehen. Die Analogie zur Pädagogik würde den völlig unevangelischen, rein persönlichen Gegensatz von Mündigem (Pastor) und Unmündigen (Gemeindeglieder) zur Voraussetzung haben, während die Analogie zur Medizin die Kranken in Gegensatz stellt nicht etwa zu dem Gesunden (Arzt), sondern zu dem, welcher, selbst ein Kranker, der Heilmittel mächtig ist. Dass auch dies nicht in dem Sinne des Gegensatzes von Wissenden und Unwissenden zu verstehen sei, sondern in dem Sinne des Gegensatzes der Gemeinschaft (Kirche, Gemeinde), als deren Mandatar der Pastor erscheint, zum Einzelnen, dem Gliede der Gemeinschaft, bedarf nicht weiterer Ausführung.

1. Die diagnostische Gabe ist die Fähigkeit, aus gewissen Zeichen (Symptomen) und Einzelzügen ein treffendes Bild von dem inneren Zustand und der Bedürftigkeit des Objektes der Seelsorge sich zu entwerfen. Die Notwendigkeit der Diagnose ist schon für die Predigt unumgänglich, wie viel mehr für den Einzelverkehr der Seelsorge. Die Erstlinge des Trostes sind, dass wir den Traurigen verstehen, die der Bekehrung, dass wie des Sünders Schuld und Strafe würdigen und ihm nicht unrecht thun, der Zurechtweisung, dass wir dem Irrenden nachgehen in das Labyrinth seiner Wege, — das einige Mittel ist Diagnose. Verkannt wird der Wert der Diagnose von der Überspannung der Vorstellung von der Objektivität des Wortes Gottes, welche den subjektiven Faktor der Rezeptivität übersieht und das seelsorgerliche Gespräch zu einer Privatansprache macht; verleugnet wird der Wert der Diagnose von dem Schwätzer, der durch die Häuser streicht, und von dem mechanischen Handwerker. Der Weg zur richtigen Diagnose ist oft bei der Verschlossenheit der Objekte schwer und lang; so liegt die Versuchung zu falschen Richtwegen und zu Gewaltmitteln der Ungeduld nicht fern. Falsche Richtwege sind die massgebende Wertschätzung des ersten Eindruckes oder der Physiognomie (so Windel; vielleicht unter Einfluss des bedenklichen Axioms von Friedrich Christoph Ötinger: *Possunt ex aspectu hominum multa praesagiri?*), sowie die Schlüsse, welche man auf irgend welche unangenehme Eigentümlichkeiten baut: z. B. dass N. uns nicht ins Auge blicken kann, sei böses Gewissen; warum nicht Schüchternheit oder anerzogene Unsitte? Das Gewaltmittel besteht darin, dass die notwendige evangelisch keusche Exploration zur peinigenden Inquisition wird, bei welcher man vergisst, dass jede Art der Privatbeichte in der evangelischen Kirche Sache persönlichen Vertrauens ist.

Die diagnostische Gabe ist ein Charisma divinatorischer Art; das Neue Testament kennt es unter dem Namen der *Διάκρισις πνευμάτων* (I. Kor 12 10); auch das *δοκιμάζειν τὰ πνεύματα* (I. Joh 4 1) gehört hieher. Charismen lassen sich nicht erwerben; aber bis zu einem gewissen Grad lässt

sich ihr Mangel ersetzen durch treue Pflege der Voraussetzungen des Charisma: Menschenkenntnis und Gemeinde- bezw. Familienkenntnis.

1. Unter Menschenkenntnis ist nicht die des Weltumseglers oder des Commis voyageur verstanden, sondern nach des Dichters Wort: *Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die Andern es treiben; Willst du die Andern verstehn, blick in dein eigenes Herz.* Das Fundament der Menschenkenntnis ist also die Selbstkenntnis (*γνῶθι σεαυτόν*), die Kenntnis des eigenen Herzens, die dem vor Gott Wandelnden eignet. Diese Selbstkenntnis bewahrt vor der Untiefe des Optimismus, dieser Oberflächlichkeit des Humanitarismus, der wohl unglückliche, auch verrückte, aber nicht böse Menschen kennen will, sowie vor der Scheintiefe des Pessimismus, der mit Minister Walpole spricht: *jeder Mensch* (mit alleiniger Ausnahme des Redenden) *hat einen Preis, für den er sich verkauft.* Jener kennt weder Sünde und Schuld, noch die Tiefen Satans, dieser weiss nichts von der Kraft Christi und von der Wirklichkeit christlicher Tugend. Jener hat die Neigung, aus einzelnen guten Zügen auf ein grundgutes Herz zu schliessen, dieser die Neigung, aus hartnäckigen Fehlern oder einzelnen Sündenfällen die Unechtheit subjektiven Christentums zu erschliessen, oder in äusseren Erscheinungen (z. B. langem schweren Todeskampf) Symptome innerer Verworfenheit zu schauen. Wie alle wahre Selbstkenntnis auf Heilserkenntnis beruht und diese vornehmlich durch die Hl. Schrift vermittelt ist, so hat die Selbstkenntnis ihre vorzügliche Quelle in der Schriftkenntnis. Von Christus aus, den wir erkannt und geglaubt haben, öffnet uns die Hl. Schrift einen unerschöpflichen Reichtum der Menschen- und Selbstkenntnis. Der heilsverlangende Bibelleser, welcher für sein eigenes Herz und Leben die Bibel liest, wird in den Lebensbildern Alten und Neuen Testaments: der Patriarchen, der Könige, der Propheten, der Apostel, allen voran des Herrn Jesus Christus unendlichen, mit der Wucht der Wahrheit ihn bewegenden Stoff zur Menschen- und Selbstkenntnis empfangen. Aus dieser frommen Erfahrung, nicht nur aus vorgefassten dogmatischen Meinungen, quillt in der Gemeinde stets neu das Bedürfnis, die Inspiration der Schrift in irgend einer Form zu bebaupten, quillt die Empfindlichkeit gegen alles, was die Glaubwürdigkeit der Hl. Schrift in Zweifel zieht. Die Überzeugung wird durch die Hl. Schrift und die eigene Erfahrung befestigt, dass das Verderben der Sünde in allen Fällen grösser ist, als ein Symptom der Sünde, und dass keine Äusserung der Sünde unglaublich ist. Man lernt sich scheuen, in die Prärogative Gottes einzugreifen und die Kinder Gottes von den Kindern der Welt sicher unterscheiden zu wollen; aber man weiss auch gewiss, dass Nichtwiedergeborene oft genug durch unbefangene Liebesübung und Edelsinn die, welche sich selbst mit Grund für Kinder Gottes halten, tief beschämen. Anderseits aber wird auch (Gott sei Lob) die Gewissheit durch die Hl. Schrift und die eigene Erfahrung erzeugt und bestätigt,

dass die Erlösung durch Christus und die Versöhnung mit Gott in ihm, dass die Kraft seines Hl. Geistes, welche die Sünde überwindet und Gerechtigkeit pflanzt und zur Vollendung bringt, zu der realsten aller Realitäten gehört, und dass die Gotteskindschaft die Vollkommenheit (Augustana 16 und 27) bedeutet. — Dass neben der Schriftkenntnis auch die Geschichtschreibung, die dramatische Poesie eines Sophokles, Shakspere, Goethe, Schiller, sodann ein Dante, Lessing und die besten Volksschriftsteller der Gegenwart der Menschen- und Selbstkenntnis erspriessliche Dienste zu thun vermögen, ist allen Kundigen bewusst.

2. Um bei dem Individuum Irrtum, Not, Sünde zu würdigen, ist Kenntnis der Gemeinde bezw. der Familie not — nach Ort, Stand, Lebensgeschick.[1]) Der Ort hat nicht selten sein geistiges Gepräge von bestimmten Personen her empfangen; ein hervorragender Pastor, Schulmeister u. s. w. hat überall erkennbare Spuren des Wirkens hinterlassen. Nur besonders kräftige Individualitäten emanzipieren sich von dem eigentümlichen Gepräge ihres Ortes, oft zum Nachteil unbefangener Entwickelung. Wie die sittliche Art der Familie auf das einzelne Glied einwirkt, ist bekannt; die Schuld altererbter Sünden und Laster wird für das Glied der Familie geringer, weil die Teilnahme daran durch die von Gott gesetzten elterlichen Autoritäten anerzogen ist; aber es sind auch die Fälle nicht selten, dass die Hässlichkeit der Familiensünde (z. B. Trunksucht) in der jüngeren Generation der Anlass zu entschiedener Überwindung der Sünde wird. Der Stand und Beruf, der in dem Ort vorherrscht, dem die Familie und das Individuum angehören, bringt eine gewisse Selbigkeit der natürlichen Anschauung und der Sitten hervor. Seit dem Monarchianer Theodotos, der mit Grammatik, Textkritik, Philosophie gegen die Kirchenlehre zu Felde zieht, bis auf Hans Sachs und Jakob Böhm ist bei den Schustern Neigung zur Grübelei, Spekulation, gelehrter Beschäftigung zuhause, während die Schneider von jeher revolutionäre Neigungen verraten. Am günstigsten ist die Gemeinde daran, in welcher Ackerbau und Gartenkultur getrieben wird, und welche die nötigen Handwerker und Kaufleute in ihrer Mitte hat; das Familienleben, diese Mutterstätte aller tieferen Bildung, kann und muss durch die Aufgaben des Berufs gepflegt werden, ein an Leib und Seele kräftiger Menschenschlag vermag sich zu entwickeln, und für die Seelsorge ist der günstigste Boden geschaffen. Am schlimmsten steht

1) Das Konsistorium in Cassel hat 1891 eine Verfügung erlassen, dass jeder Pfarrer sich mit der Geschichte seiner Gemeinde genau bekannt zu machen, eventuell sie für das Kirchenarchiv aufzuzeichnen habe. Dasselbe verfügen die Erlasse des Grossherzoglich Hessischen Oberkonsistoriums vom 24. August 1896, des Anhaltischen Konsistoriums vom 25. August 1896, des Konsistoriums der Provinz Sachsen vom 8. Oktober 1896, des Konsistoriums der Provinz Schleswig-Holstein vom 15. Juli 1897.

es hinsichtlich des Standes und Berufes in der Gemeinde, welche hauptsächlich aus Fabrikarbeitern besteht. Allerdings ist ein Stufenunterschied vorhanden; verhältnismässig günstig ist es bei Fabrikarbeitern für Weberei und Bandwirkerei durch das künstlerische Interesse, welches die Arbeit gewährt, am ungünstigsten, durch die Wirkung des feuchten Tabaks auf Gefässe und Nerven, bei Cigarrenarbeitern. Die Schwierigkeit der Seelsorge bei Fabrikarbeitern und die Hindernisse kirchlichen Lebens liegen besonders darin: a) Dass für den Fabrikarbeiter mit Ausnahme des Sonntags ein Familienleben unmöglich ist. Welch schreiendes Unrecht, ihm den Sonntag zu beeinträchtigen; welch wichtige Aufgabe für den Seelsorger, für den ungeschmälerten Sonntag des Arbeiters mit allen legitimen Mitteln einzutreten! b) Dass für das häusliche Glück des Fabrikarbeiters die Frau alles bedeutet; von ihrer Sparsamkeit, ihrem Ordnungssinn, ihrer Reinlichkeit, Genügsamkeit, Freundlichkeit, Geschicklichkeit, dem ermüdeten und abgespannten Mann die Wohnung heimisch und traulich zu machen, ihn zu erfreuen und zu ermutigen, hängt alles Familienglück ab. Der beste Arbeiter mit dem grössten Lohn geht ins Wirtshaus und zu grunde, wenn die Frau das nicht bietet; der kärglichste Lohn hindert Familienglück nicht, wo die Frau ihre hohe Stellung ausfüllt. Welch ein Antrieb für den Pastor, alles zu thun, um die künftige Arbeiterfrau mit weiblichen und häuslichen Tugenden und Fertigkeiten schmücken zu helfen! c) Dass der Fabrikarbeiter in fortschreitendem Masse das sittliche Interesse an seiner Arbeit verliert, verlieren muss und selbst zu einer Maschine wird. Die Arbeit ist und muss ihm werden lediglich das Mittel zum Lebensgenuss; also je höher der Lohn, desto besser. Bei allem dem kaum eine Möglichkeit, weiter zu kommen, — also je weniger gearbeitet, desto besser. Um den Gefahren der Sozialdemokratie, die unabwendbar scheinen, zu entgehen, giebt es keinen anderen Weg als den der Pflege intensiver Religiosität. Welch ein Antrieb für den Pastor, die Sache der evangelischen Arbeitervereine zu fördern und sich nicht irre machen zu lassen durch die moderne Angst vor Pietismus! Nicht notwendig ist Pietismus mit evangelischen Arbeitervereinen verbunden; und wenn er's wäre, nirgends ist der Pietismus strengster Observanz mehr berechtigt und segensreich als hier. d) Dass der Fabrikarbeiter unter der bannenden Macht des Esprit de corps steht, der in der Fabrik herrscht. Dieser kann ein guter sein, oft ist er nicht gut. Pflicht der Fabrikherren ist es, für äussere Zucht und Ordnung in den Fabriken zu sorgen, und den Gegensatz zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer durch lebhaftes Interesse an dem Wohl und Wehe der Arbeiter und ihrer Familien, sowie durch ernstes und freundliches, von Hochmut und Verachtung wie von beleidigender Herablassung und Bevormundung gleich fernes Verhalten möglichst zu mildern. Welch verheissungsvolle Aufgabe für den Seelsorger, nach dieser Seite hin zu wirken und es dem Arbeiter

kund werden zu lassen, dass es wirklich noch uneigennützige, wahrhaftige Liebe auf Erden giebt.

Das Lebensgeschick (im weitesten Sinne des Wortes) der Gemeinde, der Familie, des Individuums muss dem Pastor bekannt sein. Die Bildungsstufe, das Geschlecht, das Alter, die Gemütsart, die Schicksale und Erfahrungen, welche die Gemeinde, die Familie, das Individuum getroffen haben bezw. ihnen eigentümlich sind, spielen bei der Diagnose eine wesentliche Rolle, und über all dem Einzelnen und Besonderen ist es die geistige Luft, die Zeitströmung, der Zeitgeist, der in Betracht zu ziehen ist. Freilich auch der Pastor ist ein Kind seiner Zeit in gutem und in bösem Sinne, und es ist die Forderung unerfüllbar, dass er über seiner Zeit stehen müsse. Gewiss fällt eine Reihe von Eigentümlichkeiten der Zeit ins Bewusstsein des geschichtlich und religiös-sittlich Gebildeten, und Forderung ist es, dass der Pastor zu diesen gehöre; allein über die unbewussten Beeinflussungen des Zeitgeistes, der als selbstverständlich angesehenen herrschenden Anschauungen, ist der Einzelne, ist auch die Gesammtheit der Jetztlebenden nicht Herr; erst ein späteres Geschlecht vermag das uns Unbewusste zu erkennen.

§ 255. Die therapeutische Gabe.

Die *Θεραπεία* setzt die *Διάγνωσις* voraus; *θεραπεύειν* ist curare, nicht nur heilen, sondern auch pflegen. Es ist die Tüchtigkeit des Seelsorgers, wodurch auf grund der Diagnose das Ziel der speziellen Seelsorge mit dem Individuum erreicht werden kann. Zur zweckentsprechenden Therapie ist ein Dreifaches not: Lehrhaftigkeit, Gabe des Gebetes, pflichtmässiges Verhalten.

1. Der Lehrhaftigkeit bedarf der Seelsorger sowohl der bewussten Bedürftigkeit gegenüber, wenn Fragen, Zweifel, Bitten an ihn herantreten, als auch dem erkannten objektiven Bedürfnis gegenüber zu aggresivem Verhalten. Der Gegenstand des lehrhaften Handelns ist die ewige Wahrheit des Evangeliums, wie der Seelsorger sie erkannt und geglaubt hat oder auch, wie er sie glauben und erkennen möchte, aber (abgesehen von besonderer Bezeugung seines Glaubens) nicht weil er sie glaubt, sondern weil sie von Gott gegeben ist, durch die Offenbarung Gottes in Christus, deren litterarische Urkunde die Hl. Schrift ist. So wird die lehrhafte Thätigkeit voraussetzen ein reiches Wissen aus und in der Hl. Schrift, sie wird bestehen in dialektischer und sprachlicher Befähigung, dies Wissen zweckentsprechend zu verwenden.[1]) Das Wissen aus und in der Schrift ist teils ein mecha-

1) „Es ist wol nicht möglich, dass eine richtige Amtsführung gedacht werden kann ohne eine fleissige Beschäftigung mit der Bibel, nämlich nicht ein eigentlich getriebenes und eine bestimmte Zeit einnehmendes Lesen, sondern sie muss das Centrum aller Gedankencombinationen werden. Dazu gehört, dass man sie immer

nisches, teils ein organisches Wissen. Das mechanische Wissen ist Notitia realis und localis; realis als Kenntnis von dem, was in der Hl. Schrift zu finden ist; localis als Kenntnis des Ortes, wo es zu finden ist. Diese Lokalkenntnis ist von entscheidender Wichtigkeit; die Beschämung und die Erschütterung des Vertrauens ist gross, wenn der Seelsorger auf die Frage: *wo steht das?* antworten muss: *ich weiss es nicht.* Nur allmählich jedoch kann die Lokalkenntnis erworben werden, vornehmlich durch fleissiges Lesen der Hl. Schrift und besonders durch die Übung der Katechumenen, jeden gelernten Spruch mit Angabe des Ortes aufzusagen. Die Realkenntnis wird erlangt wiederum durch fleissiges Lesen, dann durch fortgesetztes Studium besonders der biblischen Theologie. Hierdurch und durch ein glaubensvolles Heimischwerden in dem Evangelium wird die organische Schriftkenntnis erzeugt, für welche die Notitia realis und localis nur Mittel zum Zweck ist, und in welcher sich die Gotteskraft des Zeugnisses von Christus zu entfalten hat. Angewendet wird die Heilserkenntnis auf grund der Hl. Schrift in dem freien seelsorgerlichen Gespräch, auch durch besonderes Citieren der Hl. Schrift. Dass dies Citieren verbotenus erfolge, ist notwendig; aber nach welcher Übersetzung? In erster Linie nach der kirchlich approbierten Übersetzung Luthers, die durch Paraphrase und Erklärung unter Hinzunahme des Kirchenlieds und der Liturgie verständlich zu machen ist; wo die kirchlich approbierte Übersetzung nicht ausreicht oder wo sie falsches giebt, ist eine andere Übersetzung herbeizuziehen. Doch ist es zu empfehlen, bei derselben Hilfsübersetzung (das Neue Testament von C. Weizsäcker) zu bleiben und diese eventuell auch den Pfleglingen der Seelsorge in die Hand zu geben. Die dialektische und sprachliche Befähigung ist das unumgängliche Mittel zur zweckentsprechenden Verwertung der Schrift- und Heilserkenntnis des Seelsorgers, um so unentbehrlicher, als die Möglichkeit, auf das seelsorgerliche Gespräch sich besonders vorzubereiten, sehr selten ist. Zu dieser Befähigung führt die eigene feste Position des Seelsorgers, auf grund dieser die Freimütigkeit, um den Schwachen ein Schwacher zu werden und ohne Zwang Überzeugung zu pflanzen und zu fördern.

2. Die Gabe des Gebetes mit Anderen und für Andere. Denn nur in diesen beiden Formen tritt das seelsorgerliche Gebet auf: als Bethätigung der Gebetsgemeinschaft und als Fürbitte. Überall ist's unanwendbar, wo eine dieser beiden Formen nicht deutlich angezeigt ist. Aber nicht überall, wo Gebetsgemeinschaft und Fürbitte möglich ist, wird das Gebet erfordert; es ist falsch und führt zur Mechanisierung oder zum abergläubischen Misbrauch des Gebets, wenn es z. B. bei jedem Krankenbesuch angewendet und zum eisernen Apparat desselben

haben muss. Der Inhalt selbst muss in das beständige Bewusstsein eingedrungen sein, so dass kein höherer Moment im Leben vorkommt, worin wir nicht auf die Schrift zurückgingen." (Schleiermacher, Prakt. Theol. 242.)

gemacht wird. Aber sehr häufig ist gleichwohl die Veranlassung zum Gebet; sie zu erkennen und nicht zu versäumen, gehört zu dem aus Liebe zu Christus und seiner Gemeinde geborenen Takt des Seelsorgers. Wir finden Sterbende in freudiger, ergebener, oder auch in angstvoller Fassung des Gemütes; dort gilt es, die in Fieber Erregten durch Wort Gottes und Gebet zu beruhigen, hier die im Todesgram Erstarrten zu dem Herzen Gottes zu führen; dort gilt es, die in Todestraurigkeit zerflossene Witwe oder die Kinder an dem Sterbebett des Vaters zu trösten, hier hat die Liebe des Seelsorgers mit dem harten Trotz des Sünders zu thun. Über das menschliche Mitgefühl mit der Not, so dass sie als eigene Not erfahren wird, ergiesse sich der Geist gläubigen Gebetes, und an der schreckensvollen Grenze menschlichen Vermögens nehme der Seelsorger mit seinen oder für seine Pfleglinge Zuflucht zu der in Christus verbürgten Gnade Gottes. Da kann der Argwohn hierarchischer Tendenz nicht aufkommen, und die Hartherzigkeit und Trostlosigkeit muss aufhören vor der Macht der Gebetsgemeinschaft und der Fürbitte. — Wie empfängt der Seelsorger die Gabe des Gebets? Es ist vom freien Gebet, nicht vom formulierten zu lesenden Gebet die Rede, wie dies die alten K.O. uns meist in viel zu grosser Ausdehnung vorschreiben. Hochachtung gebührt der religiösen Scheu des jungen Seelsorgers, das freie Gebet zu verwenden und seine Herzensstellung zu Gott vor anderer Leute Ohren in direkter Zwiesprache mit Gott zu offenbaren. Allein diese Scheu, die Zierde des Jünglings in Christo, muss von dem Mann in Christo, welcher der Aufgaben des Hl. Amtes sich in Demut bewusst ist, überwunden werden, wenn er nicht mit einem Mangel bleibend zu kämpfen haben soll. Wo die Gabe des freien Gebetes noch nicht oder überhaupt nicht gegeben ist, da schweige der Seelsorger, er seufze zu Gott, er lese einen Gebetspsalm oder ein gutes Gebet aus gutem Gebetbuch, — aber um Gottes willen, um seiner und seiner Pfleglinge Seele willen kein künstliches Echauffement, keine handwerksmässige Mache, keine Phrase! Noch eine Warnung, die leider nicht überflüssig ist: misbrauche nicht zur Decke deiner Feigheit das Gebet, indem du das, was mahnend oder strafend du dem Pflegling zu sagen dich scheust, im Gebet vor seinen Ohren zu Gott aussprichst.

3. Das pflichtmässige Verhalten des Seelsorgers vor, während, nach der seelsorgerlichen Behandlung. a) Vor derselben besteht das pflichtmässige Verhalten des Seelsorgers in der unparteiischen Willigkeit zur Seelsorge bei Gläubigen und Ungläubigen, Freunden und Widersachern oder Beleidigern, bei Dieben und Huren. Den Prostituierten gegenüber ist suchende Seelsorge dringend not, aber auch überaus schwierig, vor allem in den Sälen der Krankenhäuser. Mit der Selbstbezeichnung *schlechte Mädchen* verbindet sich leicht unglaubliche Frechheit. Dringend zu empfehlen ist es, dass der Seelsorger nicht allein, sondern stets in Begleitung einer ehrbaren Matrone oder einer

Diakonisse mit jenen verhandelt, — um schändlichen Gerüchtes willen und um vor Schamlosigkeiten sich zu schützen. Die Willigkeit zur seelsorgerlichen Anknüpfung muss anhaltende Willigkeit im Gefolge haben, eine Treue und Geduld, die nicht verzagt (*Gutta cavat lapidem non vi sed saepe cadendo*), die auch Andere, Freunde, Verwandte, Hausgenossen, zur Hilfsleistung herbeizuziehen nicht versäumt, ohne den Pfleglíng irgendwie blosszustellen. Aber diese unverwüstliche Willigkeit ist gleichweit entfernt von Zudringlichkeit und von Vertraulichkeit; jene schädigt das Amt in seiner Wirksamkeit, schädigt das Ansehen des Evangeliums, schädigt die notwendige Gesammeltheit des Seelsorgers, sie wird zum Hin- und Herlaufen in den Häusern; diese stumpft die Waffen ab und macht die Führung derselben wegen zu grosser Nähe unmöglich. Die Grenze nicht der Willigkeit, aber ihrer Bethätigung ist Mt 10 14 gegeben; wo der Seelsorger abgewiesen wird, wo erklärter Unglaube, wo Falschheit, Frechheit, Mangel an Anstand oder Ehrerbietung, die der Seelsorger um der Sache willen fordern muss, ihm entgegentritt, da hat er die Fortsetzung des seelsorgerlichen Verkehrs abhängig zu machen teils von dem Erbitten desselben, teils von der Abstellung der Dinge, die ihn fernhalten.

b) Während der seelsorgerlichen Behandlung ist ein Dreifaches not: Geduld, Ernst und Zucht, Verschwiegenheit. Geduld mit den Klagen und Beschreibungen etwa der Krankheit, Geduld auch bei Rückfällen in frühere Sünden, bei Selbstentschuldigungen u. dgl. Dass die Kranken ihr Herz ausschütten, ist des Anhörens sehr wert, selbst wenn bei mehreren Besuchen der Seelsorger nicht zu Worte kommt. Aber Ernst und Zucht der Wahrheit und Wahrhaftigkeit darf niemals fehlen; unter Umständen hat sie die Redseligkeit zurückzudrängen und ihr Schweigen zu gebieten, zumal wenn es gilt, den Selbstbetrug der Sünde aufzudecken. Die Pflicht der Verschwiegenheit bedarf einer weiteren Ausführung; es ist die Lehre vom Beichtgeheimnis oder Beichtsiegel.[1]) Vor allem ist das römische kanonische Recht von dem evangelischen Recht klar zu unterscheiden. Die römische Rechtstradition: *Sacerdos non ut iudex (humanus) scit, sed ut Deus*[2]) ist auf die Zeit der Kirchenväter zurückzuführen. Die Pflicht der Wahrung des Beichtgeheimnisses ist in der römischen Kirche absolut, sie beschränkt sich aber auf die priesterliche Ohrenbeichte im Beichtstuhl, am Krankenbett u. dgl., also auf die förmliche zur Erlangung der Absolution abgelegte Beichte. Den Bruch des Beichtsiegels straft das kanonische Recht mit Absetzung und lebenslänglicher Klosterhaft. Den

1) Vgl. Richter-Dove-Kahl 816. 986f. 990f. — G. L. Büff 236f. — A. Wächtler, Die Beichte in der evangelischen und in der römisch-katholischen Kirche, in „Das Reich muss uns doch bleiben“ 1896, S. 377f.

2) Corp. iur. canon., Decret. Gregor. IX lib. I, Tit. 31, Cap. II. De offic. iud. ordin. (Ed. Aemil. Friedberg Tom. II [1881] p. 186f.).

Jesuiten wird es freilich nicht gewehrt, von dem Inhalt der Beichte ihrer Zöglinge u. a. den Oberen genaue Kenntnis zu geben.

Diese Absolutheit der Pflicht, das Beichtsiegel unverletzt zu bewahren, hängt mit dem für jeden römischen Christen obligatorischen Charakter der Beichte zusammen. Ohne die korrespondierende Pflicht der Bewahrung des Beichtsiegels würde das Institut der Beichte zu einem Hilfsmittel staatlicher Justiz werden. Dass das Konkordat zwischen der Kurie und Bayern vom 7. Juni 1817 Art. 25 in den Eid der Bischöfe und Erzbischöfe den Passus aufgenommen hat: *Si tam in dioecesi mea, quam alibi noverim, aliquid in status damnum tractari, Majestati Suae manifestabo*, hat mit dem Beichtsiegel nichts zu thun.

In der evangelischen Kirche ist es Grundsatz, dass das Amt der Schlüssel der Kirche zukommt, dass daher jeder Christ die Absolutionsbefugnis auszuüben das Recht hat und ebenso das Recht, von seinen Mitchristen Beichte zu hören. Die amtliche Absolution gehört nicht wie in der römischen Kirche zur Potestas iurisdictionis, sondern zur Potestas ordinis. Die Privatbeichte ist nicht obligatorisch, sie ist durchaus freiwillig, daher ist die Absolutheit des Beichtsiegels unstatthaft, die Relativität vielmehr geboten.[1]) Das Beichtgeheimnis relativ zu bewahren, ist Ehrenpflicht jedes Christen, und der Vertrauensbruch ist ein Frevel, — von dem Seelsorger begangen ein potenzierter Frevel um des Amtes willen, das ein Amt des öffentlichen Vertrauens ist (vgl. § 313). Daher aber gilt das Beichtsiegel in der evangelischen Kirche nicht etwa nur für die offizielle kirchliche Beichte, sondern weder der Ort, wo die Eröffnung stattfindet, noch die Formel, mittels deren, noch die Zeit, wann, noch die Umstände, unter welchen sie erfolgt, begründen irgend eine Unterscheidung. Für die Wahrung des Beichtsiegels entscheidet vielmehr: 1. ob die Mitteilung zur Erleichterung des Gewissens geschieht, damit das Gemeindeglied von dem Seelsorger, ob dieser in Amtskleidung sich befindet oder nicht, Rat und Hilfe erhalte; 2. ob ausnahmsweise Verpflichtung zur Entdeckung vorliege. Diese Verpflichtung liegt vor — und das ist die Relativität des Beichtgeheimnisses — 1. bei Hochverrat, 2. bei noch zu begehenden Verbrechen, 3. zur Abwendung der Folgen von begangenen Verbrechen.

Die Bestimmungen des Preuss. Allgem. Landrechtes Teil II, Tit. 11, § 80—82 lauten:

§ 80. Was einem Geistlichen unter dem Siegel der Beichte oder der geistlichen Amtsverschwiegenheit anvertraut worden, das muss er bei Verlust seines Amtes geheim halten.

§ 81. Auch zum gerichtlichen Zeugnis über den Inhalt solcher

---

1) K. Ed. Förstemann, D. Martin Luthers Tischreden oder Colloquia 2 (1845), S. 289 — berichtet freilich eine Äusserung Luthers, die unbedingte Wahrung des Beichtgeheimnisses fordert.

Eröffnungen kann ein Geistlicher ohne den Willen desjenigen, der ihm denselben anvertraut hat, nicht aufgefordert werden.

§ 82. So weit die Offenbarung eines solchen Geheimnisses notwendig ist, um eine dem Staate drohende Gefahr abzuwenden, oder ein Verbrechen zu verhüten, oder den schädlichen Folgen eines solchen begangenen Verbrechens abzuhelfen oder vorzubeugen, muss der Geistliche dasselbe der Obrigkeit anzeigen.

Nur der § 80 ist durch das Preuss. Strafgesetzbuch 1851 § 155 dahin abgeändert, dass einerseits das Beichtsiegel auch auf Mediziner ausgedehnt und demgemäss nicht mehr auf die kirchliche Privatbeichte beschränkt wurde, und dass anderseits der Bruch des Beichtsiegels statt mit Amtsentsetzung mit Geldbusse bis zu 500 Thalern geahndet wurde. Durch das deutsche Reichsstrafgesetzbuch dagegen ist der Bruch des Beichtsiegels staatsseitig nicht mehr mit Strafe belegt.

Durch seine Amtstheorie verführt stellt A. F. C. Vilmar in seinem Opus posthumum: Von der christlichen Kirchenzucht (1872) bedenkliche Grundsätze auf. Nicht insofern er S. 44. 87 die Pfarrer warnt, Beichtgeheimnisse zum Gegenstand amtsbrüderlicher Konversation zu machen, wohl aber sofern er nur für beabsichtigte Verbrechen (S. 43) die Pflicht der Entdeckung anerkennt, da die evangelische (?! — soll heissen: römisch-katholische) Beichte nur unter Voraussetzung der Absolution vorhanden sei, und diese die Busse voraussetze, die ja bei einem beabsichtigten Verbrechen ausgeschlossen sei. Dagegen bei der Beichte begangener Verbrechen fordert er die Unverletzlichkeit des Beichtsiegels, wenn auch der Beichtende zur Wiederholung der Beichte vor der Justiz aufzufordern sei. Bei der Beichte des Meineides sei nicht einmal auf Anzeige vor der Justiz unbedingt zu dringen, — das sei ganz abhängig von der Bussfertigkeit des Meineidigen. Sogenannte falsche Glaubenseide seien nur in der Beichte zu belassen; doch sei wo möglich Restitution des durch den falschen Eid geschädigten Gutes zu fordern, wenn Rekonziliation (?) bewilligt werden solle.

c) Nach der spezifisch seelsorgerlichen Behandlung ist das pflichtmässige Verhalten des Seelsorgers mit seinem allgemeinen Verhalten zusammenfallend. Doch ist eine Mittelstufe seelsorgerlicher Thätigkeit insofern anzuerkennen, als es für manche Fälle besonders der pädeutischen Seelsorge gilt, den Fortschritt des Pfleglings zu Fleiss, Mässigkeit, Gottesfurcht zu behüten, Vermittelungsdienste gegen Beleidigte oder Verachtende zu übernehmen, den Pflegling vor verderblichem Umgang zu bewahren u. dgl. mehr. Dass auch hier der Seelsorger mit Erweisung der Selbstzucht vorangehen muss, ist selbstverständlich.

Dritter Abschnitt.

Die Helfer und die Hilfsmittel der Seelsorge.

§ 256. Die Helfer der Seelsorge.

Spezielle Seelsorge zu üben ist allgemeine Christenpflicht und allgemeines Christenrecht. Ausseramtliche Seelsorge zu verbieten ist daher nicht allein thöricht, weil absolut unwirksam, es ist auch unfromm, weil sie durch die von Gott gegebenen Gemeinschaftsverbindungen unvermeidlich und positiv von Gott gewollt ist. Gerade in diesem Zusammenhange wird es deutlich, wie die amtliche Thätigkeit auf dem Allgemeinen Priestertume beruht und sich von der pflichtmässigen Thätigkeit jedes Christen nur dadurch unterscheidet, dass sie die Thätigkeit ist, welche die Gemeinde aus sich heraussetzt, um auf die Gemeinde und ihre einzelnen Glieder namens der Gemeinde zu wirken. Die amtliche Seelsorge kann und darf daher die im Glauben und christlichen Leben der Gemeinde vorhandenen oft unformulierten persönlichen Hilfspotenzen der Seelsorge nicht ignorieren;[1]) sie muss dieselben berücksichtigen und zu einheitlichem Handeln mit sich verbinden, damit die Zerfahrenheit mehrfacher Methoden und Unmethoden vermieden werde. Das Verständnis für die Notwendigkeit der einheitlichen seelsorgerlichen Behandlung sowie für die Aufgabe muss allerdings erweckt, die Helfer der Seelsorge müssen zu dem Helferamt erzogen werden, was durch Geduld und klare Unterweisung meistens unschwer zu erreichen ist. Die Unabweislichkeit der Heranziehung solcher Helfer, besonders aus den Familiengliedern, ist vornehmlich bei chronisch Kranken deutlich; es gilt, die Eindrücke des amtlichen seelsorgerlichen Verkehrs lebendig zu erhalten durch Erinnerung, durch Vorlesen geeigneter vom Seelsorger bezeichneter Abschnitte der Hl. Schrift, des Gesangbuchs, des Erbauungsbuchs, des Gebetbuchs u. dgl. mehr. Der Gewinn ist nach allen Seiten hin ausserordentlich gross. Der Seelsorger selbst wird entlastet und hat die Erfrischung gemeinsamer Arbeit zu erfahren. Die Gemeinde wird reich an Erkenntnis der Christenpflicht und an neu erweckten Kräften zu ihrer Erfüllung. Den Pfleglingen der Seelsorge ersteht das Bewusstsein, dass das Evangelium und

1) Schon Bugenhagen redet von „verständigen Leuten“, die in der Umgebung der Kranken sich befinden, und giebt Vorschriften über ihr Verhalten zu den Kranken; er meint freilich, durch sie würde die Wiederholung der Besuche des Priesters unnötig (Braunschweiger K.O. (1528), herausgegeben von L. Hänselmann (1885), S. 96f., Hamburger K.O. (1529), herausgegeben von D. C. Bertheau (1885), S. 69).

das Zeugnis für das Evangelium nicht nur die Sache des Amtes sei; aus dem Munde ihrer Verwandten, Freunde, Nachbarn lautet der Ton der Mahnung, Tröstung, Strafe ihnen oft vertrauter und notwendiger, auch darum, weil sie von diesen in ihrem wirklichen Alltagskleide besser als vom Pfarrer gekannt sind. Der Pastor N. stellt die Besuche bei dem Kranken M. ein, denn dieser benimmt sich abweisend und unehrerbietig; aber er ersucht den schlichtfrommen P., des M. sich anzunehmen. Nach einer längeren Frist kommt P. zum Pastor: *jetzt kommen Sie wieder, es ist Zeit*, — und der Pastor findet eine bussfertige, heilsverlangende Seele, welcher er die Gnade Christi verkünden kann. Die Helfer selbst haben vielleicht den grössten Gewinn; jede Kraft wächst in der Bewährung, und ihr Dienst führt sie zur Klarheit und Vertiefung in der Erkenntnis des Heils.

§ 257. Die Hilfsmittel der Seelsorge.

Die Hl. Schrift. Es ist eine urevangelische und reformatorische durch die Bibelübersetzung Luthers verstärkte Forderung, dass in den evangelischen Gemeinden ein selbständiger Schriftgebrauch erzielt und eine Erziehung der Gemeinde dazu gethätigt werde. Zwei Befürchtungen sind in neuerer Zeit dagegen laut geworden, von denen der ältere Protestantismus nichts kannte.[1]) Die erste Befürchtung lehnt sich an das Mistrauen, mit welchem von einigen Seiten der verfassungsmässige Eintritt der Gemeinde in die Officia circa sacra betrachtet wird; ein selbständiger und geförderter Bibelgebrauch erhöhe die Bewusstheit der Gemeinde dem Amt gegenüber auch in Sacris und bewirke Abkehr von den Weisungen des Amtes. Es ist allerdings zu befürchten, dass diese Folgen, wenn die Gemeinde von solchen Voraussetzungen aus seitens des Amtes mishandelt wird, eintreten; allein wo ein evangelisches Verhältnis des Amtes zu der Gemeinde obwaltet, da ist die Erfahrung gemeinsamer Christenfreude des Pastors und der Gemeinde am Reichtum der Hl. Schrift und am Forschen in diesem Reichtum, die Erfahrung nicht minder der Freude des Seelsorgers an dem Verständnis, welches sein Wort in den Herzen findet. Die zweite Befürchtung lehnt sich an die Berufung der Separierten und Sektierer auf die Hl. Schrift, wodurch die Gemeinden irre gemacht werden. Werde daher selbständiger Schriftgebrauch gefördert, so werde buchstäblerisches, sektiererisches Wesen gefördert. Darum sei es Aufgabe, die Gemeinde an das Bekenntnis bezw. an den Katechismus zu binden, und die Bibel nur in der Zubereitung, wie das Andachtsbuch sie biete, zu empfehlen. Offenbar wird durch solche Anschauung eine Schriftfreudigkeit der Gemeinde

1) Vgl. A. Hyperius, De Sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana, omnibus omnium ordinum hominibus christianis perquam necessaria Libri II, 1561.

unmöglich gemacht, und wo sie etwa vorhanden ist, entweder getötet oder auf separatistische Abwege geleitet. Gerade die sektiererischen Anfechtungen sollten das Eine als notwendig erweisen, die Gemeinde in ein organisches Schriftverständnis einzuführen; die Beschränkung der Bibelkenntnis auf das, was Katechismus und Andachtsbuch bieten, macht die Gemeinde den Sekten gegenüber wehrlos. Die Thorheit jener Anschauung ist dadurch gegeben, dass in ihrer Konsequenz das Bibelverbot liegt, und dass sie den evangelischen Grundsatz verleugnet, die Gefahren und Schäden der Gemeinde nur durch reichere und tiefere Erkenntnis der Wahrheit nach der Hl. Schrift zu bekämpfen.

Die Aufgabe, welche dem Seelsorger aus der Erziehung zum selbständigen Bibelgebrauch erwächst, wird sich darin spezialisieren, dass er für Verbreitung der Bibel in seiner Gemeinde sorgt, wozu die Bibelgesellschaften aller Orten alle möglichen Erleichterungen gewähren, und dass er den freien frommen Willen, die Bibel recht zu gebrauchen, also Bibelfreudigkeit, zu erwecken sucht. Dazu muss planmässig bereits bei den Katechumenen der Grund gelegt und die Anweisung gegeben werden, und der Hausgottesdienst in den Familien der Gemeinde schliesst sich an; der Pastor muss es wissen, wo und wie in seiner Gemeinde Hausgottesdienst gehalten wird, er hat ihn zu befördern und an Rat es nicht mangeln zu lassen, wie er einzurichten sei. Wo der Pastor wohl Bedürfnis und Willigkeit, aber kein Verständnis findet, hat er evangelische Abschnitte, Psalmen, leicht verständliche epistolische Stücke namhaft zu machen; wo Perikopenzwang herrscht, sind die Perikopen die erste Handhabe, wo sie nicht gebräuchlich sind, kann der von der Preussischen Hauptbibelgesellschaft herausgegebene Wegweiser in die Hl. Schrift gute Dienste thun. Ist Schriftfreudigkeit und Verständnis erweckt, so ist vor allem Konzentration not; es ist besser ein Evangelium viermal lesen, als die vier Evangelien einmal. Der Psalter, prophetische Schriften, die Episteln des Neuen Testaments schliessen sich an, alles mit dem Skopus, Christus zu erkennen und von Christus aus Gottes Rat und Willen. Ist das Verständnis gekräftigt, so kann ein guter Bibelkalender — der beste ist noch immer der von Zahn in Fild bei Mörs — zu regelmässigem Gebrauch zu empfehlen sein. Eine nicht leichte Aufgabe erwächst endlich dem Pastor an dem Bedürfnis gebildeter Bibelfreunde. C. Weizsäckers Neues Testament, E. Kautzsch' Altes Testament, die Bibelwerke von Bunsen, Gerlach, Gess werden am ersten das Richtige bieten.

Erbauungsbücher und Traktate. Die Erbauungs- oder Andachtsbücher sind bekanntlich weit mehr in Gebrauch als die Bibel, wenigstens in den Gemeinden lutherischer Abkunft. Ohne Frage liegt dem das Bedürfnis nach Anleitung zur Verwertung des Schriftinhaltes zu grunde, mag auch immerhin Denkträgheit und Zeitmangel daran teilhaben. Jedenfalls ist dies Bedürfnis nicht gering zu schätzen, und

eine genaue Kenntnis der verwendbaren s. g. Erbauungslitteratur sowie der in den Gemeinden gebräuchlichen Bücher ist Pflicht des Pastors. Ein überall vorhandenes Andachtsbuch ist das Gesangbuch der Gemeinde, heutiges Tages Gott sei Dank meistens der Art, dass es *zur häuslichen Erbauung* wohl geeignet ist.

Neben den Andachtsbüchern seien die Traktate genannt. In der Reformationszeit hatten die Traktate oder Sermone einen guten Klang und eine hohe Aufgabe. Die Aufgabe ist ihnen geblieben; sie besteht darin, dass einzelne Wahrheiten in ihrer Bedeutung aufgezeigt werden, und die Erkenntnis derselben tiefer und fester gegründet wird; unterstützen solche Traktate das Wort der Predigt, so wird dies vor dem Verhallen geschützt und in seiner Wirksamkeit gefördert. Herrschende Sünden, die leicht übersehen und entschuldigt werden, sektiererische Beunruhigungen der Gemeinde u. dgl. können durch gute Traktate erfolgreich bekämpft werden. Allein das Ansehen haben die Traktate bei einem grossen Teil der gebildeten Gemeindeglieder verloren, eine Flut ungesunder, für Sektentum und Enthusiasmus Propaganda machender Traktate ist aus Amerika und England über uns hereingebrochen und hat bei Vielen einen tiefen Ekel dagegen erzeugt. Der Pastor sei gebildet genug, den Usus durch den Abusus nicht aufheben zu lassen, aber auch keinen Traktat verteile er, den er nicht selbst zuvor gelesen, geprüft und für gut befunden hat. Unter weisem Gebrauch entfaltet auch heute noch der gute Traktat Segenskräfte des Evangeliums.

Vierter Abschnitt.

Art und Weise der seelsorgerlichen Thätigkeit.

1. Kapitel.

Allgemeine Orientierung.

§ 258. Die Orthotomie.

Die Orthotomie als Terminus technicus in der Seelsorge hat C. J. Nitzsch nicht ohne Widerspruch zu erfahren eingeführt. Die Bedeutung des Terminus *Ὀρθοτομία* ist nicht = *Ὀρθοδοξία* (so bei Eusebius: *ἀποστολικὴ ὀρθοτομία*;[1]) sie ist vielmehr aus II. Tim 2 15 zu gewinnen: *Bestrebe dich, dich selbst Gotte bewährt darzustellen als einen Arbeiter, der sich nicht zu schämen hat ὀρθοτομοῦντα τὸν λόγον τῆς*

1) Eusebius, Hist. eccl. IV, 3 (p. 138).

ἀληθείας. Der Ausdruck hat verschiedene Deutungen erfahren. Einige gehen auf יָשַׁר Prv 3 6; 11 5, LXX ὀρθοτομεῖν ὁδούς, Vlg. *dirigere viam* zurück, den Weg in gerader (gerade) Richtung, d. h. der Länge nach, schneiden oder inne halten; also II Tim 2 15: *(den Weg) richtig inne halten in Bezug auf das Wort der Wahrheit.* So z. B. J. A. Bengel in seiner Übersetzung des Neuen Testaments mit Anmerkungen (1781): *der sich stracks nach dem Wort der Wahrheit richtet*, also den Weg des Wortes der Wahrheit der Länge nach schneidet. Der Rückgang auf die Verbindung mit Ὁδόν ist jedenfalls unnötig und nur geeignet, das Verständnis zu erschweren. Ὀρθοτομεῖν ist *gerade oder richtig schneiden* entweder im Interesse der Empfänger so, *dass jeder das richtige Stück bekommt* (also transchieren), oder im Interesse des Gegenstandes so, *dass das Innere durch den Schnitt blossgelegt wird* (also sezieren). v. Hofmann und H. J. Holtzmann ziehen die letztgenannte Bedeutung vor: *das Wort der Wahrheit so zerschneiden, dass das Innere derselben offenbar wird.* Allein abgesehen von der zu grunde liegenden Vorstellung eines Leichnams, der seziert wird, ist es ein unbiblischer Gedanke, dass das Wort der Wahrheit der künstlichen Öffnung bedürfe, damit dessen Inneres zum Vorschein komme; das διανοίγειν τον νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς (Lc 24 45) ist doch etwas wesentlich Anderes. Das Richtige wird die Deutung treffen: *das Wort der Wahrheit richtig einteilen und verteilen.* Das ist das Thun des treuen Haushalters Lc 12 41 ff., der jedem sein ihm gebührendes Teil und dies jedem zur rechten Zeit giebt[1]) (die apostolische Praxis besonders in I. Th 5 18; Kol 1 28; I. Tim 1 8 ff.; 5 1 ff.; II. Tim 2 11 ff.). Unter dem Terminus technicus der speziellen Seelsorge: Orthotomie ist demgemäss die richtige Scheidung, Einteilung, Austeilung, Anwendung des göttlichen Wortes für die verschiedenen Zustände und Bedürfnisse des Einzelnen zu verstehen.

Das Recht und die Pflicht der Orthotomie beruht auf der Selbigkeit des göttlichen Wortes für Alle, des Heilswillens Christi für Alle, seines für Alle wirksamen Lebens. Die Voraussetzung ist ferner, dass Christus sein Werk der Erlösung vollbracht hat, dass er auch für den Pflegling, welcher Beschaffenheit er auch sei, lebt und kein anderes Ziel für ihn hat, als dass Christus ihm alles werde, seine Kraft, sein Trost, seine Hoffnung. Der Weg aller Orthotomie wird von dieser Voraussetzung ausgehen, um zu Christus, zur ewigen Gemeinschaft mit Christus, zu führen. Doch eben deshalb, weil Christus durch den Glauben Allen alles werden kann und will, so kann und will er jedem etwas Verschiedenes werden, je nach den Zuständen und Eigentümlichkeiten des Individuums. Dies aber führt zu zwei Erwägungen, welche

1) So J. T. Beck, Erklärung der zwei Briefe Pauli an Timotheus (1879), S. 273.

für die Orthotomie wichtig sind. 1. Von Christus aus steht dem Seelsorger für seine Thätigkeit die ganze Offenbarung Gottes von Anbeginn, der Gesammtkomplex der Heilsthaten Gottes, wie sie uns in der Urkunde der Hl. Schrift überliefert sind, zur Verfügung; die ganze Hl. Schrift ist voll von Analogieen mit gegenwärtigen Personen und Zuständen, und diese sind für die Mannigfaltigkeit der Pfleglinge zu verwerten. Die Orthotomie hat in dem Verständnis, welches die Liebe zu den Seelen und die diagnostische Gabe verleiht, zu ermitteln, welches die rechte Zeit und das rechte Wort für das vorliegende Bedürfnis sei, ob Abrahams Gehorsam, ob Davids Sünde, Busse, Gebet, ob Assaphs Mismut und Demut, ob Salomos Gebet oder Salomos Versuchung und Fall. 2. Die sorgfältige Orthotomie wird aber auch darauf zu achten haben, dass die Individualität des Pfleglings bewahrt bleibe; anders wird das Mittel der Einwirkung nicht zu seiner Kraft werden, sondern hinfällig sein. Nehmen wir hinzu, dass auch der Seelsorger, wenn anders sein Wort aus eigener Überzeugung geboren sein soll, Recht und Pflicht hat, seine Individualität zu bewahren, so ist es offenbar, dass es ein objektives Gesetz, das schablonenhaft anwendbar wäre, in der speziellen Seelsorge nicht giebt; wie die Seelsorger verschieden sind, so sind in weit höherem Masse die Zustände der Pfleglinge und die Komplikationen der Zustände verschieden. Gleichwohl giebt es drei Kategorieen von Zuständen, welche gewissermassen die Grundformen aller bilden; die des leidenden, des sündigenden, des irrenden Menschen. Auch diese Kategorieen sind u. W. von C. J. Nitzsch zuerst aufgestellt; sie sind jedoch in den meisten Handbüchern über unsere Disziplin rezipiert worden.

§ 259. Der leidende Mensch.

Die seelsorgerliche Behandlung des leidenden Menschen beruht auf drei Voraussetzungen: 1. Dass kein Mensch nicht leidend ist. Ein gehemmter Zustand findet sich bei allen Menschen, weil ein nicht normaler Zustand, gehemmt in betreff der Selbstbethätigung. Der Gegensatz zwischen können und sollen, wollen und vollbringen macht in verschiedenster Verursachung bewusst und unbewusst sich geltend und ist hienieden nicht auszugleichen; er thut sich kund teils als eine sich gleich bleibende unveränderliche Schranke mit dem Erfolg einer bleibend gedrückten Stimmung, teils als zeitweilige Schranke mit dem Erfolg einer wechselnden Stimmung, teils aber auch auf grund praktischer Erfahrung als bewusster Widerspruch nur Anderes zu können als zu sollen, Anderes zu wollen als zu vollbringen, und der Erfolg ist Mismut und Verzagtheit. Daher ist eine allgemeine Trostbedürftigkeit und ein Bedürfnis nach christlicher Gemeinschaft vorhanden. 2. Bei keinem Menschen tritt das Leiden rein als solches

auf; bei jedem ist irgend eine individuelle Komplikation mit Sünde und Irrtum vorhanden. Daher je fühlbarer das Leiden, desto grösser die Neigung zum Egoismus, desto grösser die Versuchung zu Unleidlichkeit oder zu Wahngebilden. 3. Dass auch der Pastor ein Leidender ist und namens der Kirche nicht fungieren kann, ohne dass II. Kor 1 3. 4 an ihm sich erfüllt.

Auf grund dieses allgemeinen Leidens erhebt sich das besondere unendlich verschiedene Leiden, mit welchem der Pastor es zu thun hat. Diese Verschiedenheit ist in folgenden Kategorieen der Hauptsache nach darzulegen. 1. Vermöge der Komplikation mit Sünde und Irrtum ist die Stellung des Menschen zu seinem Leiden irgendwie abnorm, und zwar entweder asthenisch in Stumpfheit oder in Leichtfertigkeit, oder hypersthenisch in nie ruhender Klage und Anklage. 2. Ursächlich verschieden ist das Leiden, entweder aus äusseren natürlichen Ursachen entsprungen (Krankheit u. a.), oder aus inneren geistigen Ursachen (Kummer, Sorge). Als Krankheit ist das Leiden eine Hinderung sowohl in der Lebensthätigkeit als im Lebensgenuss, somit ein Abgeschnittensein von den Mitteln, welche sonst das Wohlsein bedingten. Daher verinnerlicht sich leicht das Leiden zu dem Gefühl des absoluten Abgeschnittenseins vom Wohlsein, zu Verzagtheit und Verzweiflung. Das Leiden wird mühselig durch das Gefühl, dass bis zu völliger Verödung alles unaufhaltsam zerrinnt, was jetzt noch Abwechselung und Erheiterung bietet; es wird peinlich durch Armut und Nahrungssorgen, in welche die Familie durch die Krankheit ihres Gliedes gerät, und diese Peinlichkeit wird zum Schuldgefühl; es wird bis zur Unerträglichkeit schwer durch Verdruss, Ärger, Untreue im Hause. 3. Ein tiefgehender Unterschied ist in der Ertragbarkeit des Leidens, ob es Hoffnung bietet auf Herstellung (viele Krankheiten, Verlust an Gütern), ob es keine Hoffnung der Herstellung lässt (Verwaisung, Verwitwung), ob wenig Hoffnung auf Herstellung vorhanden ist (Verarmung, Beschimpfung). 4. In dem Verhältnis zum Troste ist ein Unterschied da; es giebt Leiden, welche dem Troste nahebringen und das Bedürfnis nach Trost erwecken, während andere Leiden dem Troste das Herz verschliessen und geistliche Gefahren mit sich bringen. Derartige Leiden sind die, welche Gerechtigkeitsübung nach sich zieht, oder welche in Rechtskränkung oder Verläumdung bestehen. Die Gefahr ist die, dass Reue über die Gerechtigkeitsübung und der feste Vorsatz, künftig nicht mehr gerecht zu sein, sich erhebt. Nicht alle haben die Seelengrösse eines Mose, welcher um seiner Hilfleistung an Unterdrückten willen fliehen muss und in Midian seine erste That Hilfleistung an Unterdrückten sein lässt. *Das sind die Edelsten auf Erden, die nie durch Schaden klüger werden*, sagt Rückert. Die andere geistliche Gefahr ist Mistrauen gegen Gott und Menschen, Abfall und Hass. 5. Viele leibliche Leiden ziehen geistige (seelische) nach sich, viele

seelische oder geistige auch leibliche — in einer Unendlichkeit von Komplikationen. Psychologisch merkwürdig ist es, dass intensive geistige Leiden, wie Gewissensangst und leidenschaftliche Trauer, z. B. über einen Todesfall, leibliches Glück und Gesundheit nicht zu ertragen vermögen. Die Leidenden wehren entweder ab, was zu ihrem Glück und ihrer Gesundheit dient, und vernachlässigen die pflichtmässige Pflege, oder sie gehen darauf aus, ihr Glück und ihre Gesundheit zu zerstören; sie wollen Schmerz haben, wollen krank sein, damit sie sich selber entfliehen, — aber wenn das Vorhaben gelingt, so ist keine Kraft des Widerstandes da, sie versinken in kraftloses Jammern. 6. Das grösste Hindernis der Aufnahme alles Trostes ist die Schuld; nicht das Schuldbewusstsein über begangene Sünden — wo dies ist, eröffnet sich dem Pastor das verheissungsvollste Gebiet —, wohl aber die wirkliche oder vermeintliche Schuld an zeitlichem Unglück (z. B. Börsenspekulation bringt die Familie in unheilbare Armut; durch Unachtsamkeit der Mutter wird ein Kind tödlich verletzt u. dgl.). Vielerlei seelische Gefahren erstehen: der Mensch gerät in Verzweiflung, weil ihm alles verloren scheint, oder er betritt den Irrweg eigener Büssung bis zum Übertritt in die römische Kirche und einen ihrer Büsserorden, oder er gerät in inkurable Verstocktheit. — Man bemerke: a) wie unentbehrlich eine sorgfältige Diagnose ist; b) wie thöricht der Grundsatz, der Pastor habe nicht die Gemeindeglieder zu suchen, sondern von ihnen sich suchen zu lassen; die des Seelsorgeramtes am meisten bedürfen, werden am wenigsten Freudigkeit haben, den Pastor rufen zu lassen.

§ 260. Der sündigende Mensch.

Die seelsorgerliche Behandlung des sündigenden Menschen beruht auf drei Voraussetzungen. 1. Auf der allgemeinen Sündhaftigkeit Aller Rm 3 23. 24; I. Joh 1 8-10. Das Sündenbewusstsein wird in demselben Grade intensiv, in welchem die Heilserfahrung, die Gewissheit des Glaubens an die sündenvergebende und sündenheilende Gnade Gottes sich vertieft. Die akute Sünde des Einzelnen, welche Gegenstand der speziellen Seelsorge ist, erwächst auf dem Boden allgemeiner Sündhaftigkeit; sie empfängt von dort her ihre Nahrung, so dass Alle in irgend einem Masse mitverantwortlich sind für die Sünde des Einzelnen. 2. In jedem Falle ist die Sünde in irgend einem Masse kompliziert mit Irrtum und mit Leiden; jener macht die Sünde heilbar, dieses den Menschen für die Heilung empfänglich. Schon das Alte Testament unterschied genau zwischen der Sünde בְּיָד רָמָה und der Sünde בִּשְׁגָגָה; jene ist die Sünde der Bosheit, des bewussten Frevels gegen Jahwe, sein Heiligtum, sein Gesetz; diese ist die Sünde aus Irrtum, Schwachheit, Übereilung; jene wurde unnachsichtig mit dem Tode bestraft, für diese gab es Vergebung und Asyle. Dasselbe Schema, doch in tieferer Fas-

sung, findet sich im Neuen Testament. Das Mass des Irrtums, das mit der Sünde verbunden ist, ist das Mass der Vergebbarkeit, und Irrtum und Unwissenheit bedeutet stets im Gegensatz zu Trotz und absichtlicher Bosheit eine Linderung der Schuld (Lc 23 34; Act 3 17; I. Kor 2 8). Nur vermöge einer Selbsttäuschung fühlt der Sünder sich wohl in seiner Sünde. 3. Der Seelsorger, der namens der Gemeinde Christi den Sünder behandelt, ist im besten Falle selbst ein begnadeter Sünder; je wahrhaftiger er ein Christ ist, desto tiefer ist er davon durchdrungen, dass Christus, sein Heiland, auch der einige Heiland Aller ist und auf Alle seinen rettenden Heilswillen gerichtet hat. Daher tritt er nicht als Richter dem Sünder gegenüber, sondern in Kraft der Liebe Christi, die ihm selbst widerfahren ist, in der Demut, in welcher er sein Heil allein in der Gnade Gottes weiss, in der von ihm selbst erfahrenen Geduld Christi auch gegenüber schwerer Thatsünde, hässlichem Laster und zäher Gewohnheitssünde. Gleichwohl hat er es an sich selbst gelernt, dass die Sünde das Hassenswerteste aller Dinge ist.

Jede akute Sünde hat eine dreifach mögliche Vorgeschichte. 1. Sie hat ihre Wurzeln in religiöser und sittlicher Verwahrlosung. Schon in früher Jugend war keine Freude an der Arbeit, noch weniger am Gebet vorhanden. Schlechte Gesellschaft kommt dazu, in Unordnung des Lebens wird die Bahn verfolgt; kein Verständnis für die Heiligtümer religiöser und sittlicher Art, die Verständnislosigkeit wird zur Verachtung, und der Weg der Schande ist betreten, so dass es nur vom Zufall abhängt, ob der Sünder zum Ärgsten fortschreitet. 2. Eine sittlich ernste, doch nicht religiös fundierte, Erziehung ist vorausgegangen, nicht ohne Erfolg. Man hat sittliche Grundsätze und folgt ihnen; aber durch Verbildung und Verblendung oder durch Erregung und Not des Augenblicks sind sie verleugnet, und ein schwerer Fall ist geschehen. Die Gefahr wird dann stets sein, dass Scham vor den Menschen und Furcht vor dem Hohn der Welt an die Stelle der Sündenerkenntnis und des Sündenbekenntnisses treten, dass Selbstentschuldigung und flache und faule Reue die Stelle evangelischer Busse einnehmen (II. Kor 7 10). 3. Eine christlich gute Erziehung ist voraufgegangen. Der Pflegling hat in christlicher Gewöhnung und in der Zucht des Geistes gestanden. Ein Fehltritt oder ein Vergehen, wenn die Willigkeit zur Busse fehlt, führt dieselbe Entscheidung für ihn herbei, wie für Andere ein Verbrechen; derselbe Weg thut sich auf; die einzelne Thatsünde führt auf die Bahn, und die Stationen abwärts sind Lust und Leidenschaft, Laster, bewusste Gottlosigkeit, gewollte Gottlosigkeit.

Materielle Unterschiede der Sünden sind: die sinnlichen, geniessenden Sünden und Laster, wie Völlerei, Wollust, — und die selbstsüchtigen Sünden der Feigheit zum Guten, der Ungerechtigkeit aus dem Motiv der Selbstsucht, Lieblosigkeit und Lügenhaftigkeit. Beide

Arten sind stets in irgend einer Form verbunden, denn sie sind innerlichst verwandt. Die intellektuelle Bildung lässt sie verschieden hervortreten; bei Ungebildeten tritt Roheit und Grausamkeit in den Vordergrund, und Lieblosigkeit verbindet sich mit fleischlichen Lastern; bei Gebildeten überwiegt die Lügenhaftigkeit gegenüber der Grausamkeit. Es ist sehr wohl möglich, dass eine ausgeprägte Leidenschaft andere Sünden niederhält, dass die Bildung und die Rücksicht auf den Ton der Gesellschaft, auch dass die natürliche Gabe des Gemütes den Geizigen nicht zum Wollüstling, den Wollüstling nicht offenbar lieblos macht; allein wie es ein System der Tugenden giebt, und wie die eine Frucht des Geistes Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmut, Keuschheit ist, so giebt es auch ein System der Laster; wer dem einen frönt, ist auch des andern schuldig, und die Werke des Fleisches (Gal 5 19-21) hangen unter einander zusammen.

Innerhalb der Sünde und des Lasters sind Stufen der Steigerung vorhanden. Es ist ein Unterschied, ob der Knecht der Sünde mit Reue und guten Vorsätzen sich zu wehren sucht, oder ob Heuchelei und Frechheit ihm eignet. Diese führt zur Verstocktheit und zum Gefrierpunkt des Gewissens, oft auch bei hochgebildeten Leuten. — Auch die gläubigen Christen sind Sünder; aber die Hl. Schrift unterscheidet zwischen Gerechten und Gottlosen, zwischen denen, die dem Herrn dienen, und die ihm nicht dienen, zwischen solchen, welche die Sünde hassen und bereuen, und welche die Sünde lieben. Aber die Thatsache ihrer Sündhaftigkeit beweist, dass auch der Gerechte, der Gesunde, der Heilige des Arztes und Seelsorgers bedarf, oft der am meisten, welcher seiner am wenigsten zu bedürfen meint.

§ 261. Der irrende Mensch.

Die Voraussetzung seelsorgerlicher Behandlung des Irrenden ist auch hier die Allgemeinheit des Irrtums bei Allen (*es irrt der Mensch, solang er strebt*), also ist auch bei dem Seelsorger nicht Unfehlbarkeit zu finden; ebenso tritt der religiöse und sittliche Irrtum, mit dem wir es hier zu thun haben, niemals ohne Komplikation mit der Sünde (und mit dem Leiden) auf. Denn es ist ein Wahn, dass der religiöse Irrtum und die religiöse Unwissenheit die Schuld ausschliesse. *Der Knecht, der seines Herrn Willen weiss und hat nicht nach dessen Willen gethan, wird viele Streiche leiden; der Knecht aber, der seines Herrn Willen nicht weiss, hat aber doch gethan, was der Streiche wert ist, wird wenige Streiche leiden* (Lc 12 47. 48). Er wird nicht frei von Strafe sein, doch seine Strafe wird gelinder werden. Weshalb nicht frei? Weil wie die Sünde niemals ohne irgend ein Mass von Irrtum auftritt (mit Ausnahme der *Βλασφημία τοῦ πνεύματος* Mt 12 u. Parall.), so auch der religiöse Irrtum innerhalb der Offenbarungssphäre, des Christentums,

niemals ohne irgend ein Mass von Sünde und Schuld. Nicht ist hier von der Sünde und Schuld der den religiösen Irrtum Tradierenden, sondern von der Sünde und Schuld des den religiösen Irrtum Pflegenden die Rede; auch wo die Schuld der Tradition, der Erziehung und Unterweisung, unverkennbar ist, ist doch in der Aufnahme und Pflege des Irrtums seitens des Irrenden Sünde und Schuld vorhanden; wie viel mehr, wo rein und lauter das Zeugnis der Offenbarung Gottes in Christus verkündet und gelehrt ist, aber religiöse oder sittliche Gleichgültigkeit dies Zeugnis entwertet hat. Das Mass der persönlichen Verschuldung festzustellen, ist allerdings uns Menschen unter allen Umständen versagt. — Wir können die Offenbarung Gottes in Christus, wir können die Wahrheit erkennen. Aber alle Erkenntnis der Wahrheit ist sowohl wachstümlicher als auch praktischer, ethischer Natur, sie baut sich fortschreitend auf grund des Erkannten auf und baut sich nur dann solide auf, wenn das Erkannte praktisch geübt wird. Jede Stufe der religiösen Erkenntnis erfordert das thatsächliche Bekenntnis zu dem Erkannten, die erkannte Wahrheit will geliebt und gethan sein, es gilt, durchgreifend Ernst zu machen mit der Erkenntnis im Leben, im Wollen, im Handeln. Ist dies gesunde Verhältnis zwischen wissen und wollen, zwischen denken und thun zerstört, so entsteht der religiöse Irrtum, der Zweifel, der religiöse Wahnglaube, das Vorurteil, die Ungewissheit und Haltlosigkeit, die Laxheit des Gewissens.

Der Gang zum religiösen Irrtum ist ein doppelter. Entweder ist der Mensch leichtfertig im Thun der erkannten Wahrheit, er ist ungeduldig, bis die Erkenntnis zur Reife komme, — und so entsteht ein Übergewicht haltloser Erkenntnis, welches der ethische Grund nicht zu tragen vermag, es entsteht Schwärmerei und Wahngebilde; oder es ist die Erkenntnis von vornherein durch Faulheit und Selbstsucht ethisch verderbt, man will nur erkennen, man will nicht dem Erkannten gemäss wollen und handeln. Das Wachsen der Erkenntnis hält alsdann gleichen Schritt mit dem Wachsen der Unsolidität des Gewissensfonds, und die Sinnenwelt wird vergöttert und verewigt. In der Unlust zum Guten begehren wir, dass das Wahre unwahr, das Unwahre wahr sei, und demgemäss wird entweder das Himmlische und Ewige wie Irdisches behandelt, verirdischt, verweltlicht, oder das Ewige, Geistliche, Himmlische wird geleugnet aus keinem andern Grunde, als weil es, wenn es wahr wäre, unsere Unterwerfung fordern würde; das wollen wir nicht, also darf es nicht wahr sein. So verdirbt der Verstand den Willen, der Wille den Verstand, aus Sünde wird Irrtum geboren, und Irrtum wird die Mutter der Sünde, — ein verworrener Knäuel von Schuld.

Dazu kommt die Macht der Verführung, weil der Irrtum und die Lüge nur durch den Gehalt (bezw. den Schein) der Wahrheit, der mit ihnen verbunden ist, Kraft gewinnen; so irrt der Mensch nicht gegen die Wahrheit, sondern mit der Wahrheit, indem er dem Wahrheits-

momente zu folgen meint oder meinen kann. Z. B. dass die irdischen Dinge Güter sind, wird offenbar wie bei deren Verwertung, so bei dem Verlust oder der Verschleuderung derselben; aber sie sind nur Mittel zum Zweck, nur relative Güter. Die Relativität wird übersehen und verleugnet, ihre Qualität als Güter einseitig hervorgehoben, so wird man unter dem Schein des Richtigen durch sie gefesselt, bethört, bis das ewige Gut dem Auge wesenlos, die Wahrheit zum trügerischen Schein wird. Oder: der reflektierende Verstand und die zu Verstand kommende Vernunft sind Gaben Gottes, die der Mensch verwerten soll und muss. Sie müssen verwertet werden, auch gegen alle abergläubische Wundersucht; aber zum absoluten Massstab erhoben wenden Verstand und Vernunft sich wider das Wunder aller Wunder, Christus; der Monotheismus verneint die Trinität, die Transcendenz die Immanenz und diese jene.

Allein wie die Sünde um der Unwissenheit und des Irrtums willen heilbar ist, so auch der Irrtum um der Wahrheit willen, mit welcher der Irrtum irrt. *Nubicula est, transibit*, wenn der Irrende den Unterschied festhält zwischen Gott und Welt, zwischen Gott und Mensch und die Beziehung beider zu einander, m. a. W. wenn er betet und des gewiss bleibt, dass die Gemeinschaft mit Gott das Allbestimmende seines Lebens sein muss oder sein sollte. Der redliche Zweifel wird zu festerem Glauben gedeihen. Aber bedenklich ist der Zustand des Irrenden, wenn der Unglaube wider Gott sich mit dem Aberglauben zu eigener oder anderer Menschen Kraft verbindet, wenn Leidenschaft im Widersprechen gegen die Wahrheit eins ist mit kaltem Hohn wider ihre Bekenner, oder Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit eins ist mit Fanatismus wider die Bekenner der Wahrheit. Da ist der Seelsorger ohnmächtig; er hat nur Zeugnis für die Wahrheit abzulegen und darauf zu warten, dass Gott selber mit seiner Argumentation der unwidersprechlichen Thatsachen den Irrtum des Irrenden zum Abschluss, hoffentlich zu einem guten Ende, führt.

2. Kapitel.

Die Seelsorge in Beziehung auf den leidenden Menschen oder die parakletische Seelsorge.[1])

§ 262. Der göttliche Zweck des Leidens als Bedingung des Trostes.

Es ist ein schwerer theoretischer und praktischer Irrtum, dass die in äusseren glücklichen Verhältnissen lebenden Leute der Seelsorge, des Zuspruchs und der Leitung, nicht bedürften. Rasch wachsender Wohl-

1) Litteratur: W. Löhe, Handbuch an Kranken- und Sterbebetten. Derselbe: Rauchopfer für Kranke und Sterbende[5] 1880. — Eucharius Kündig, Erfahrungen

stand bringt Seelengefahr (vgl. *der reiche Narr* Lc 12 16-21). Auch der allgemeine dankbare und frohe Zustand häuslichen Segens ist eine Versuchung nicht nur zur Verwöhnung, zum verweichlichenden Wohlleben, zur Leidensscheu, sondern auch zu der unfrommen Anschauung, dass er göttliche Vergeltung für Wohlverhalten sei.[1]) Das Gottvertrauen in guten Tagen ist kein Beweis der Gotteskindschaft, und dem Dank für leibliche Wohlthaten Gottes, welchem die Bitte um ewiges Gut fehlt, fehlt die Wahrheit und Christlichkeit. Sinnliches Wohlergehen darf nur Mittel zum Zweck sein; der Zweck liegt unendlich höher als der Genuss oder die Verwertung irdischer Mittel zu irdischen Zielen. Die in Christus uns verbürgte Absicht Gottes ist auf die Seligkeit bezw. Vollendung des Individuums in der Gemeinschaft des ewigen Gottesreiches gerichtet. Die normale Stellung des Christen den zeitlichen und ewigen Segnungen Gottes gegenüber wird durch Lc 5 8 als Ausdruck der Demut und des Bewusstseins unverdienter Barmherzigkeit markiert; den Leiden dieser Zeit gegenüber ist die Fundamentalstellung des Christen die Gewissheit: *welchen der Herr lieb hat, den züchtigt er.*

Es ist der Fehler der drei Freunde Hiobs, dass sie das Leiden als Strafe und Vergeltung der Sünde ansehen und aus der Grösse der Leiden einen Rückschluss machen auf die Grösse der Schuld. Das ist der nichtswürdige Eudämonismus, welcher in dem irdischen Glück die Vergeltung für gottwohlgefälliges Leben, in dem irdischen Unglück die Vergeltung und Strafe für offenbare oder verborgene Gottlosigkeit erblickt. Mit dieser eudämonistischen Anschauung hat ein Assaph (Ps 73), ein Jeremias (Jer 12), haben die Frommen des A. B. stets zu kämpfen; sie retten sich daraus, aber innerhalb des A. B. ohne die Perspektive der Ewigkeit nur dadurch, dass Glück und Sieg der Gottlosen eine Zeit lang währen und in ein Ende mit Schrecken sich verkehren, dass aber das Unglück der Frommen sich nach der Zeit der Trübsal in Ehre und Wohlergehen durch die Treue Gottes wandeln werde (Ps 73). Der eudämonistischen Meinung, Leiden sei Vergeltung und Strafe der Sünde, entspringt die Frage der Jünger Jesu bei dem Blindgeborenen (Joh 9), und Jesus widerlegt die Meinung hier und supponierender Weise Lc 13 1-5. Ein für allemal hat der christliche,

---

am Kranken und Sterbebett[6] 1888. — Der Ausdruck: parakletische Seelsorge ist im Sinne des Neutestamentlichen *Παράκλησις*, das Trost, Zuspruch, Mahnung bedeutet, zu verstehen. — Da das Leiden stets mit Sünde und Irrtum kompliziert ist, so wird sich auch die parakletische Seelsorge stets mit pädeutischer und didaktischer Seelsorge in gewisser Weise zu verbinden haben.

1) „Ist doch auch das die gefährlichste Anfechtung, wenn keine Anfechtung da ist und alles wohl stehet und zugehet, dass der Mensch in demselben Gottes nicht vergesse, zu frei werde und missbrauche der glückseligen Zeit. Ja hie bedarf er zehnmal mehr Gottes Namen anzurufen, denn in der Widerwärtigkeit.“ Luther, Sermon von guten Werken (1520) 20 221 f.

der evangelische Seelsorger dem Gedanken zu entsagen, dass irgend ein äusseres, zeitliches, irdisches Leiden eine Vergeltung oder eine Strafe in dem Sinne eines Äquivalentes für die Sünde oder irgend welche Sünden sei. Die Sünde ist nicht solch ein leichtes Ding, dass sie durch irdische und zeitliche Dinge wett gemacht werden könnte; nur eine Strafe und Vergeltung in vollem Sinne des Wortes giebt es für die Sünde, das ist die Geschiedenheit von Gott und Gottes Heil und Gottes Leben. Allein ein Dreifaches ist hier wohl zu erwägen; 1. Es ist eine unwidersprechliche Erfahrungsthatsache, dass es Menschen giebt, welchen Glück und Wohlstand zum bleibenden Verderben gereicht, welche durch Leiden nicht zu Gott geführt werden, sondern verbittert, verstockt um so energischer von Gott sich abwenden. Demnach sind weder Glück noch Unglück ihnen Mittel zur Seligkeit, beides wird ihnen Mittel zur Verdammnis und Verlorenheit (Hos 14 10). Wir meinen das Warnwort Jesu Lc 13 3. 5 dahin verstehen zu müssen, dass das dort angedeutete Geschick der Unbussfertigen zwar nicht die äquivalente Strafe für ihre Sünde, wohl aber der Anfang des über sie ergehenden Gerichtes Gottes sei. Allein so unantastbar dies auch sein mag, es giebt dem Seelsorger keine praktische Direktive, sofern er im konkreten Fall niemals weiss, ob der Pflegling zu solchen definitiv Unbussfertigen gehört. Er hat vielmehr jeden Lebenden als rettbar anzusehen und dem entsprechend sein Verfahren in dem Zeugnis von der seligmachenden Gnade Gottes in Christus einzurichten. 2. Auf pädagogischem Gebiet hat die Theorie Rousseaus von den natürlichen Strafen viel Misbrauch erfahren, wie sie auch an sich nur einen relativ richtigen Gedanken vertritt. Die Wahrheit in dieser Theorie besteht darin, dass in der sittlichen Weltordnung Gottes bestimmte natürliche Folgen auf bestimmte Sünden gesetzt sind. Im Völkerleben gilt der Grundsatz: *Gerechtigkeit erhöht ein Volk, doch die Sünde ist der Leute Verderben* (Prv 14 34; Jer 2 19), und im Einzelleben ist es Regel, dass der Faule verarmt, dass der Alkoholist und der Wollüstling an bestimmten Krankheiten zu grunde gehen.[1]) Auch wenn diese Weltordnung unverbrüchlich wäre, würde man von einer Schickung und Fügung Gottes in jedem einzelnen Fall zu reden haben; um wie viel mehr, da sie nicht unverbrüchlich ist. 3. Ist jedoch nur bei diesen in der Weltordnung Gottes begründeten Leiden ein Zusammenhang derselben mit der Sünde — wir meinen nicht in natürlicher Folge, sondern in der Verknüpfung durch Gott selbst — anzunehmen? Aus der Thatsache, dass wir allzumal Sünder sind, und aus der Glaubensgewissheit, dass Gottes Führung und Regierung unserer Geschicke der Vollendung seines Heilsratschlusses über uns in allen Stücken dienen soll und muss, ergiebt sich die Folgerung, dass es für sündige Menschen ein reines Prüfungs- und Bewährungsleiden nicht

1) Vgl. H. Drummond, Das Naturgesetz in der Geisteswelt (1892), S. 87 f.

giebt, dass vielmehr in allen Leiden, die uns treffen, von Gott aus eine bestimmte Beziehung zu unseren Sünden gesetzt ist, zu unserer sündigen Lebensrichtung überhaupt, oder auch — doch darüber zu urteilen ist nur das Gewissen des Betroffenen im stande — zu einzelnen offenbaren oder geheimen Sünden. Alles Leiden ist für den gläubigen Christen *Παιδεία*, Erziehung, Züchtigung, die der Vater seinen Kindern zu teil werden lässt zu einem seligen Zweck. Und für den Ungläubigen? Der Ungläubige und Unbussfertige ist für den menschlichen Seelsorger ein Nochnichtgläubiger, und deshalb — die Möglichkeit des Gerichtes der Verstockung zugegeben — hat er auch diesem gegenüber von der Heilsabsicht Gottes in seinem Leiden zu reden und darauf hinzuwirken mit Gottes Wort, dass diese Heilsabsicht erreicht werde.

Doch wie ist der Heilszweck Gottes zu formulieren? Für die Ungläubigen ist der kurz zu formulierende Wille Gottes der, dass sie sich bekehren und leben. Ist diese Absicht erreicht, so tritt der Leidende unter die Absicht Gottes, welche er mit denen verfolgt, die bereits seine Kinder, an ihn gläubig geworden sind. Wie ist bei diesen die Heilsabsicht Gottes für ihr Leidensgeschick zu formulieren? Man begnügt sich gern mit dem allgemeinen Ausdruck: *selig werden* (*σωθῆναι*). Die Richtigkeit des Ausdrucks als allgemeiner Bezeichnung des ewigen Lebens und der Gemeinschaft mit Gott ist zweifellos; allein 1. ist der Ausdruck an sich rein negativ: errettet sein sc. aus dem Verderben; wenn auch sachlich dies Negative eine positive Ergänzung als Gerettetsein in einen neuen Zustand in sich trägt, so bleibt doch die Negation, damit die gesetzliche Färbung, vorherrschend. 2. Es wird im Neuen Testament Gewicht gelegt auf das Bewusstsein des *σεσωσμένον εἶναι* (Eph 2 8), und die evangelische Kirche fusst auf der Gewissheit des empfangenen Heiles, auf dem Geborgensein in Gottes Huld. Wenn aber das Seligsein ein bereits gegenwärtiges Gut ist, so kann der Eintritt in das Seligsein nicht als Ziel der Wege Gottes gesetzt werden, vielmehr wird dies Ziel das Seliggewordensein zur Voraussetzung haben, also innerhalb des Seligseins oder Gerettetseins gesucht werden müssen. Der Eintritt in das *σωθῆναι*, das Seligsein, geschieht durch Vergebung der Sünden im Glauben an Christus; aber das Neue Testament lässt uns darüber nicht im Zweifel, dass nicht die Vergebung der Sünde, sondern innerhalb des Standes der Vergebung die Reinigung von der Sünde (*σώζειν ἀπό*, *καθαρίζειν ἀπό*) das Ziel Gottes mit seinem Volke ist. Allein wie die Sünde nicht nur ein Wollen des Bösen, sondern auch ein Nichtwollen des Guten, wie die Thatsünde nicht nur ein Begehen des Bösen, sondern auch ein Unterlassen des Guten ist, so hat auch die Reinigung von der Sünde nicht nur im Abthun des Bösen, sondern auch, ja vornehmlich, in der Erfüllung mit aller Gerechtigkeit, in der Herstellung aller Normalität in dem kreatürlichen Abbild Gottes den gewollten Erfolg. Das ewige Reich Gottes ist der Ausdruck für die Vollendung des Ganzen der Gemeinde Christi; die glied-

liche Zugehörigkeit des Einzelnen zu diesem Reich vollendet sich in dem Ebenbilde des Sohnes Gottes, in der Ähnlichkeit mit Christus (Rm 8 29; Eph 5 26. 27; I. Joh 3 1-3 u. a. St.). So wird und soll die Vollendung der Gemeinde Christi und jedes einzelnen ihrer Glieder als ein zweckvolles Kunstwerk Gottes sich dereinst offenbaren. Die Führungen und Fügungen Gottes mit dem Ganzen und mit dem Einzelnen haben, weil Gott sie als Weg zu ewigem Ziel verwertet, einen ewigen Zweck. Die Aufgabe der Gemeinde und jedes Gliedes ist nicht, den Mittelzweck jeder einzelnen Fügung zu ergründen — nur in den seltensten Fällen eine nicht völlig aussichtslose Bemühung —, sondern im Vertrauen den Endzweck festzuhalten, daher im gläubigen Vertrauen auf die Wege Gottes einzugehen, seinen Augen dieselben wohlgefallen zu lassen, d. h. Geduld zu bewähren und dadurch alles Leiden als Hemmung des Lebens zu überwinden und es zur Förderung des Lebens umzubiegen.

Das vollendete Reich Gottes, auf das wir warten, die Gemeinschaft der von Sünde und Tod erlösten, mit Gottes Leben und Gerechtigkeit erfüllten Gemeinde Christi sowohl mit Gott als in der Verbindung der Glieder untereinander, ist nicht ein regelloser Haufe von Individuen, auch nicht ist absolute Gleichförmigkeit und Gleichgestaltung der Glieder sein Wesen, sondern es ist ein Organismus in reicher Mannigfaltigkeit an centralen und peripherischen Organen. Nicht jedes Glied hat von vornherein Beruf und Aussicht, Centralorgan zu werden, aber das Ziel ist für jedes, in seiner Art, innerhalb seiner individuellen Schranken, vollkommen zu werden. Ungleiche Anlagen, Gaben, Fähigkeiten, die in ihrem Grundschema schlechterdings unüberschreitbar sind, finden wir in der Menschheit überall; das bleibt dem Menschen, es ist ihm individuell wesentlich, und das vollendete Reich Gottes wird jedem Einzelnen zwar die individuell erreichbare bezw. erreichte *Δόξα*, aber allen eine individuell verschiedene *Δόξα* gewähren. Wir haben auf die beiden Gleichnisse Mt 25 14-30 und Lc 19 11-27 zu achten. Nicht die synoptische Frage, die Frage nach der litterarischen Variation desselben Gleichnisses, interessiert uns hier, sondern die Thatsache der Variation als ein Zeugnis der von Christus und den Aposteln her bestimmten Anschauung der Urgemeinde. Nach Mt 25 wird den verschiedenen Knechten nach Massgabe der ihnen von Gott verliehenen Verwertungskraft (*ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*) eine verschiedene Zahl von Talenten anvertraut. Sie bewähren dieselbe Treue, sie empfangen dasselbe Lob, aber der bleibende Ertrag ihrer Verwaltung ist verschieden nach Massgabe dessen, was ihnen auf grund ihrer Verwertungskraft anvertraut war. Quantitativ verschieden, nicht qualitativ; der gefüllte Pokal und das gefüllte kleinste Kelchglas, beider Füllung ist vollendet, aber quantitativ sehr verschieden; man denke an die Propheten, Apostel, Reformatoren und an den frommen *Ἄνθρωπος ἀγράμματος* auf einsamem Dorfe. Nach Lc 19 wird jedem das Gleiche anvertraut, eine Mine; aber die Treue in der Verwertung

ist verschieden, deshalb auch der bleibende Ertrag und der Gnadenlohn; nach Verhältnis der Treue empfängt der eine Macht über zehn, der andere über fünf Städte. Nicht jeder erreicht das, was er bei grösserer Treue hätte erreichen können, und die zukünftige Herrlichkeit nach beiden Gleichnissen wird für Alle nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden sein, wie dies Mt 5 8; Hebr 12 14; I. Joh 3 1-3 ausgesprochen ist.

Der letzte Zweck Gottes in der Lebensführung, daher auch in der Leidensführung, ist bei allen gläubigen Christen ohne Ausnahme die Erziehung zu ihrer Vollendung, zur Erreichung ihrer grösstmöglichen *Δόξα* in seinem Reich. Aber deshalb ist auch der Zweck Gottes in der Lebensführung jedes Einzelnen ein besonderer, ein individueller, die Vollendung jedes Einzelnen in seiner Art. Nach Massgabe dessen, wie der Einzelne für Gottes Zwecke brauchbar ist, und nach Massgabe dessen, was dem Einzelnen zu seiner Vollendung dienlich ist, wird sich die Lebensführung, daher auch die Leidensführung, richten. Beide Massgaben sind jedoch nur Gott bekannt, und es ist nicht nur thöricht, es ist auch ein Eingriff in die Prärogative Gottes, wenn wir uns ein Urteil darüber anmassen wollten, weshalb und zu welchem nächsten Zweck Gott unsern Nächsten so und nicht anders führt. Nach den Ausführungen von Hebr 12 ist gewiss, dass Gott die, welche er zu bräuchlichen Organen seines Reiches bereiten will, in der Schule der Leiden herrlich macht.

Aus dem Allem ergeben sich für den Seelsorger folgende Gesichtspunkte: 1. So sehr die Leidenden der Gefahr, in egoistisches Wesen zu verfallen, ausgesetzt sind, daher meist wenig liebenswürdig erscheinen, so wenig hat der Seelsorger es zu vergessen, dass jeder Leidende von Gott in besondere Pflege und Erziehung genommen ist. Also Respekt vor der Last und Ehrfurcht vor Gottes Thun. 2) Der göttliche Zweck aller Leiden wird erreicht durch Geduld, die aus dem Glauben kommt und durch Gebet angeeignet wird, nur dadurch. Demnach hat der Seelsorger von der Notwendigkeit der Geduld aus die Begründung, Reinigung, Kräftigung des Glaubens an die in Christus vollbrachte Erlösung und Versöhnung mit Gott anzustreben und zum Gebet Anweisung zu geben. Enthusiastischen und abergläubischen Verzerrungen des Gebets gegenüber ist zu erwägen, dass wir zu Gott nahen können nur auf grund des Nahens Gottes zu uns; der Dank für Gottes Nahen, für seine Offenbarung und seine Erlösung durch Christus, ist die Voraussetzung der Bitte, und der Centralgegenstand der Bitte kann und darf nichts Anderes sein, als die Bitte um teilhaftwerden dessen, was Gott in Christus uns bereitet und gegeben hat, damit Gottes Zweck mit uns erreicht werde. So gewiss die Hl. Schrift, besonders auch das Neue Testament, die Erhörung des Gebetes im strengsten Sinne des Wortes verbürgt (Gebet im Namen Jesu; das kananäische Weib), d. h. die Gewissheit, dass Gott auf unser Gebet hin etwas thut, was er ohne unser Gebet

nicht würde gethan haben, und so unverlierbar der gläubigen Gemeinde diese Gewissheit ist, obgleich die thatsächliche Erhörung in diesem strengen Sinne niemals konstatiert werden kann, — gleichwohl ist bei allen Bitten um zeitliche Gaben und Segnungen, um Genesung, Schmerzlinderung, das Gebet Jesu in Gethsemane nicht zu vergessen, und nur bedingungsweise ist zu bitten. Erhörung der Bitte von Gott durch Trotz oder Massenpetitionen oder durch Ermüdung Gottes erzwingen zu wollen, ist spezifisch römisch und heidnisch, nimmermehr evangelisch. 3. Weil alles Leiden, so weit Menschen zu urteilen vermögen, Erziehungsmittel in der Hand Gottes ist, den Leidenden zur Seligkeit und Vollendung zu führen, so ist alles Erdenleid kein Übel, sondern gehört zu den Gütern des Christen, weil es Mittel ist zum ewigen Gut; und das Leiden wird zu solchem wahren Gut durch Gebet, Glauben, Geduld. Dass es das aber werde, ist die Aufgabe der Handreichung des Seelsorgers; wie daher die mittragende, mitleidende Liebe des Seelsorgers zu dem Leidenden der einzige Weg zur Ermöglichung seelsorgerlicher Einwirkung ist, so ist mit dieser hingebenden Liebe die unverhüllte Wahrhaftigkeit in Vertretung der göttlichen Wahrheit zu verbinden, weil nur dadurch der Zweck Gottes und der Zweck des seelsorgerlichen Thuns erreichbar ist.

§ 263. Die Paraklese in Beziehung auf Seelenzustände.

1. Trostbedürftige Seelenzustände giebt es bereits vor Eintritt des akuten Leidens. Die Ursache der Trostbedürftigkeit ist teils die Angst vor einem möglichen zukünftigen Widerfahrnis von der Welt her, teils die Sorge vor notwendigem zukünftigen Wirken auf die Welt. Jene Sorge und Angst vor möglichem Unglück hat ihren Grund teils in dem allgemeinen Gefühl menschlicher Abhängigkeit, Schwachheit, Gebrechlichkeit, das sich unter Umständen zur heftigsten Erregung steigern kann, teils in einer vergangenen Erfahrung schweren Leides; einem gejagten Reh ist die Seele gleich geworden, mit Ahnungen grossen Unheils quält sie sich selbst und Andere. Diese ist die Sorge vor der Unzulänglichkeit der Kraft, die auferlegte Pflicht zu erfüllen; die Gewissenhaftigkeit wird zum Druck; statt die Kräfte zu konzentrieren, zerstreut sie dieselben zur Zerfahrenheit. Ebendadurch wird die Sorge recht behalten, die Pflicht wird unerfüllbar, weil die Freudigkeit zur Arbeit mangelt, weil die Klarheit des Überblickes sich verdunkelt, weil über der Ängstlichkeit, ob man den richtigen Weg gehe, nichts Rechtes gethan wird, und weil man in dem ängstlichen Umherschauen auf vorliegende Faktoren das Aufschauen zur Stillung der Seele im Gebet vergisst. Dem gewissenhaft Ängstlichen gegenüber ist der Ursprung der Pflicht in Gott zu betonen, der die Kräfte kennt und wägt und nur Treue verlangt; Ps 68_{20} ist das Stichwort. Beiden Richtungen quä-

lender Sorge gegenüber ist auf das Unfromme und Thörichte des Sorgens um (nicht für) etwas (Mt 6$_{25-34}$) zu verweisen, auf den Wurf des Glaubens Ps 37$_{3-5}$; 55$_{23}$; 1. Pt 5$_{7}$, auf die Pflicht der Danksagung Phl 4$_{6}$. Der Reichtum des evangelischen Liederschatzes an Kreuz- und Trostliedern bietet Schätze des Trostes. Bei beiden liegt der Einwurf des Kleinmuts nahe, nicht recht beten zu können, daher auf Hilfe und Rettung Gottes nicht vertrauen zu dürfen. Als ob das Gebet eine verdienstliche Leistung wäre! Gott ist an sich selbst Hüter und Hirte, um seines Namens, nicht um unsers guten Gebetes willen bewährt er sich als solchen. Allerdings ist Vorsicht not, dass man nicht Hoffnung mache, das Gefürchtete werde nicht nahen, die Berufserfüllung werde völlig gelingen; wohl aber ist auf Jes 55$_{8.9}$ zu verweisen, dass Gottes Gedanken nicht nur anders, sondern auch viel höher sind als Menschenwege und Menschengedanken, dass denen, die Gott lieben, alles zur Seligkeit dienen muss (Rm 8$_{28-39}$), und: *es kann mir nichts geschehen, als was er hat versehen und was mir selig ist* u. s. w.

2. Die Trübsal ist hereingebrochen; vielleicht lange zuvor angebahnt, vielleicht plötzlich und von niemand vorhergesehen. Wie es auch sei, der Schlag ist schwer, der Wechsel aller Verhältnisse schroff und ohne Übergang, und meist sind trotz aller Deutlichkeit der nahenden Katastrophe und trotz aller Versicherung, dass man sich keine Illusionen mache, die Augen gehalten gewesen. Die psychischen Wirkungen sind dreifacher Art, in mannigfach abgestufter Komplikation: hier unerwarteter Mut und stille Getrostheit, dort ein aufgeregtes ungebärdiges Verhalten, dort eine Betäubtheit, so dass der Betroffene wie nachtwandelnd erscheint, vor allem, wenn der Schlag unersetzliches raubt und alle Hoffnung auf Restitution entwurzelt. Grösser zeigt sich der Unterschied bei denen, die dem Reiche Gottes fern sind, und bei denen, welche im christlichen Glaubensleben stehen; dass auch diese der Paraklese bedürfen, ergiebt sich aus der Thatsache, dass die Willigkeit, wieder in die Schule Gottes einzutreten, stets neu erworben werden muss. Die Paraklese bei Unglücksfällen hat den Gedanken des Zufalls abzuwehren, die bei Unrechtleiden den Gedanken, als ob Schurken die Welt regierten und nicht der lebendige Gott. In allem ist zu betonen, dass die Schickung Gottes den Einzelnen nicht aus den Augen verliert, auch wo Massenunglück vorliegt. Das *Dennoch* von Ps 73$_{23-26}$; das *Lass dir an meiner Gnade genügen* II. Kor 12$_{9}$; das Wort von der Geduld Thr 3$_{22-33}$; das Mitleiden Jesu, des grossen Hohenpriesters, — dies seien die Leitgedanken der Paraklese. Der Neigung der Geschlagenen, die Zucht des Geistes über den Leib zu lockern und in Weichlichkeit gegen sich selbst unerlaubtes sich zu erlauben, ist ernst zu begegnen. Es ist darauf zu verweisen, dass sie jetzt den Beweis des Glaubens zu erbringen haben durch ihr Verhalten, dass sie den Beruf von Gott, zu leiden, jetzt zu erfüllen haben, nach den Stufen der Er-

gebung (ich muss leiden), der Getrostheit (ich kann leiden), der Willigkeit (ich will leiden), der Dankbarkeit (ich darf leiden).

3. Bei Leiden um der Wahrheit oder um der Berufserfüllung willen stellt sich bei selbstbewussten Naturen leicht Trotz ein, der bis zur Verbitterung sich steigert, bei demütigen Seelen Kleinglaube, der zur Verzagtheit die Leidenden kommen lässt und schweren Anfechtungen sie aussetzt. Die Paraklese gehe den einfachen Weg, dass sie aufsehen lehrt auf Jesus, den Glauben an seine Gnade stärkt, die niemand rauben kann, dass sie zu täglicher Busse und täglich neuem Glauben mahnt, was auch in dieser Lage der Lebensgrund aller Kraft und alles Friedens ist. Aber auch die Ehre darf die Paraklese betonen, dass die Leidenden in die Reihe der Märtyrer und Bekenner treten und die *Παθήματα Χριστοῦ* erdulden. Es sei ein Gebot Gottes, *getrost und unverzagt zu sein* (Jos 1), ein Gebot des Neuen Testaments, *allewege sich in dem Herrn zu freuen* (Phl 4) und durch Gebet das Herz zu stillen. Für die Zukunft werde der Herr schon sorgen, der Wege allerwegen hat; Ps 42 und 43 geben Licht und Mut.

4. Bei anhaltendem Leiden sind die Seelenzustände sehr verschiedener Art. Der Neuling in der Seelsorge lässt sich durch den körperlich bedingten oft sehr schroffen Wechsel der Stimmungen dazu verführen, Charakterlosigkeit und Wechsel der Gesinnung zu vermuten und so den Leidenden unrecht zu thun. Die Haupterscheinungen dürften diese sein: a) Sehnsucht nach dem Tode. Es ist zu unterscheiden, ob der Wunsch: *ich habe Lust abzuscheiden* (Phl 1 23) ergänzt wird durch: *und bei Christo zu sein*, oder nicht. Es ist keine Frage, dass der Wunsch mit dieser Ergänzung nicht unfromm ist, wenn nicht Ungeduld ihn eingiebt, und wenn die Willigkeit wie Gott es will nicht fehlt. Ohne jene Ergänzung verbirgt sich hinter der Todessehnsucht nicht selten der Wunsch nach Vernichtung, und es ist die Frage zu stellen, ob die Bereitschaft zum Tode und die getroste Hoffnung der Seligkeit vorhanden sei. b) Die Furcht vor dem Tode ist nicht selten der Schrecken vor dem Gerichte Gottes und als solcher die Wegbahnung zu dem Heilsverlangen nach Vergebung der Sünde, das allerdings oftmals nicht ohne Exploration und Aufforderung zum Bekenntnis der Sünde zu befriedigen ist. Allein oft findet sich auch Todesfurcht bei gläubigen Christen, welche sich der Vergebung ihrer Sünde und der Befreiung von der Todesfurcht Hbr 2 14. 15 freuen dürfen. Die Furcht bezieht sich dann nicht auf das Gericht Gottes, sondern auf die letzten Stunden, auf das Sterben selbst, das ihnen vielleicht unter erschreckenden Scenen bei Andern in die Erfahrung getreten ist. Von der Art des Sterbens, ob es ein sanftes Entschlafen ist oder unter schwerem Kampf stattfindet, ist jedenfalls der Glaubensstand des Individuums unabhängig. Der Seelsorger hat demnach dem Glaubenden nicht einen sanften Tod zu verheissen, wohl aber auf die Hand des Vaters zu verweisen, der uns liebt und nur gutes

giebt, auch auf die kurze Spanne Zeit, in welcher auch das längste und bängste Sterben verläuft. *Wenn ich einmal soll scheiden, so scheide nicht von mir* u. s. w. Die Furcht des Todes ist jedoch oft auch durch falsche Vorstellungen von dem Zustand der Seele zwischen Tod und letzter Vollendung hervorgerufen, die ihre Herkunft von der römischen Abbüssung im Fegefeuer nicht verleugnen. Es ist die Furcht vor der Einsamkeit des Todesweges, vor der Verlassenheit und dem äonenlangen Warten auf das Licht der Vollendung. Welcher Art der Zwischenzustand sein werde, jedenfalls dient er dem Gläubigen zur Seligkeit, und die *Ἀνάπαυσις* in der Gemeinschaft mit Gott beginnt nicht erst am jüngsten Tage, sie beginnt innerlich schon hier und setzt sich ungehemmter nach dem Tode fort. Dass man durch den Glauben Christum habe und sich auf ihn allein verlasse, darauf kommt alles an. c) Thatkräftigen Naturen erzeugt anhaltendes Leiden die Klage über Zwecklosigkeit ihres Daseins; sie wissen sich als Last und Lebenshemmung der Ihrigen. Aber nicht, was der Mensch auf Erden in seiner nach aussen gehenden Thätigkeit zu stande bringt, ist sein Lebenszweck; dieser liegt nicht ausser ihm, er liegt in ihm; was er wird auf moralischem (religiösem und sittlichem) Wege, darin beruht sein Lebenszweck. Auch auf unthätigem Krankenlager fehlt überdies nicht der Beruf für die Umgebung; sie soll an dem Leidenden die Macht des Glaubens und der Geduld erkennen lernen; wenn sie es durch ihn lernt, so ist die Lebensförderung, welche er durch sein Kranksein bereitet, unermesslich grösser als die Lebenshemmung, die er selbst erfährt. d) Von den erregten und ungeduldigen Gelübdemachern sind wohl die ernsten Seelen zu unterscheiden, welche unter den Augen Gottes in der Krankheit mit sich selber ins Gericht gegangen und zu der Einsicht und dem Entschluss gekommen sind, ein neues Leben zu beginnen. Jene überreden sich, durch ihre Gelübde die Huld Gottes sich erkaufen zu können, und begehren Gott zu bestechen durch ihre Anerbietungen. Statt Gott Versprechungen zu machen gilt es zu erbitten, was Ps 51 12 geschrieben steht, und die Opfer zu bringen, die v. 19 genannt sind. e) Verschiedene Seelenzustände werden durch die Reflexion auf das Verhältnis der Leiden zu der Sünde hervorgerufen. Es ist bereits davon geredet, dass es Flachheit des Urteils ist, zeitliches Leiden irgend welcher Art als äquivalente Vergeltung der Sünde anzusehen. Seelsorger meinen oft, im Interesse des Ernstes der Auffassung das Leiden als Vergeltung und Strafe der Sünde charakterisieren zu müssen; die Frucht solcher Auffassung finden sie in jenen Resignierten, welche ihr Leiden als die Strafe ihrer Sünde schätzen, daher abwarten, bis die Abstrafung zu Ende gehe; je schlimmer hier, desto besser dort. Aber nicht das Leiden, sondern die in Busse und Glauben empfangene Gnade Gottes macht selig, und das Leiden wird der Anfang des Gerichts, wenn es nicht zu Busse und Glauben führt. Nicht die Pein sieht Gott an, sondern das Herz, nicht

die Leiden sind Opfer, die Gott gefallen, sondern das demütige und vertrauende Herz. Einen noch grösseren Mangel an Erkenntnis der Sünde und des Sündenverderbens offenbart freilich das Urteil, das Leiden sei unverhältnismässig gross. Der Frage der Murrenden: *womit habe ich das verdient?* ist mit dem Hinweis zu begegnen, dass, wenn Gott die Sünde strafen wollte, ewige Geschiedenheit von Gott das Los sein werde. Der Unterricht über den göttlichen Zweck der Leiden ist hier am Ort. Auch ein Assaph meinte (Ps 73) mit Gott hadern zu dürfen; aber als ihm die Augen aufgingen, sprach er: *ich war ein Narr und wie ein Tier vor dir.* Den Verzagten, welche unter der Last der Leiden zusammenbrechen und meinen, von Gott ungerecht verstossen zu sein, ist in keiner Weise mit Weichheit und Nachsicht, sondern ernst und streng zu begegnen, denn Verzagtheit ist Sünde; diese Verzagtheit, weil sie Form des Unglaubens ist, nicht einzelne Sünden ihres Lebens, und wäre ihre Zahl noch so gross, schliesse von Gottes Gnade aus. Das Verzagen ist nichts Anderes als der ohnmächtige Versuch, sich wider Gott behaupten zu wollen; das störrische Kind bricht in haltlosem Weinen zusammen. Übrigens ist von solchem Verzagen wohl das augenblickliche Mutloswerden und die Verdunkelung des gläubigen Hoffens auch bei ernsten Christen zu unterscheiden. Das Ausschütten des Herzens vor dem Seelsorger und vor Gott gewährt Raum für den Trost des Evangeliums.

§ 264. Die Paraklese in Beziehung auf äussere Leidenszustände.

1. Der Seelsorger am Krankenbett.

Es ist nicht die Aufgabe, von dem Verhalten des Seelsorgers den verschiedenen Arten des Leidens gegenüber zu reden, sondern die Aufgabe ist, sein Verhalten den Kranken, den Sterbenden, den Hinterbliebenen gegenüber zu skizzieren.

1. Der Seelsorger am Krankenbett. Von G. Konr. Rieger († 1743) wird erzählt, dass er, so oft er seinen Rock anzog, um Kranke zu besuchen, sich das Wort Kol 3 12-15 laut vorgesprochen habe. Das Bewusstsein gilt es zu klären, dass der Pastor nicht als Inquisitor, nicht als Richter, auch nicht zu einem Plauderstündchen, noch weniger um geistliche Geschäfte zu machen, sondern namens der Gemeinde Christi als Christi Diener und als Seelsorger erscheint. Mit dem Neuen Testament auch dann versehen, wenn er es vorzieht, gelegentlich die Bibel des Krankenzimmers zu benutzen, trete er zu dem Kranken ein, ruhig in seinen Bewegungen, still und freundlich in seiner Erscheinung, nur redend mit gedämpfter Stimme. Kranke sind meistens sehr empfindlich gegen alle Hast und alles laute Wesen in ihrer Nähe, und das blosse Auftauchen eines stillen freundlichen Angesichts an ihrem Lager giebt wohlthuende Beruhigung. Mit teilnehmender Liebe, im Mittragen des Leidens frage er den Kranken

selbst nach seinem Befinden, lasse sich geduldig alles vorklagen und erzählen, nur dem Klatsch und der Verdächtigung wehrend; wenn sein Besuch einmal oder auch öfter nichts bewirkt, als dass der Kranke vertraulich sein Herz erleichtert, so ist er nicht vergeblich gewesen; später werde in linder Weise aber mit geradem Wort das Überwuchern des Klagens und Erzählens abgeschnitten, damit der Kranke auf Gottes Wort höre.

Die Frage, wie oft der Krankenbesuch zu wiederholen sei, ist nach dem vom Pfarrer erkannten, nicht immer nach dem vom Kranken selbst ausgesprochenen Bedürfnis zu beantworten. Aber nur dies Bedürfnis, nicht Zeit und Bequemlichkeit des Pastors, nicht die Entfernung seiner Wohnung von der des Kranken u. dgl. entscheidet. So ist für diesen Kranken ein seelsorgerlicher Besuch in jeder Woche, für jenen in jedem Monat, für diesen gar eine Zeit lang an jedem Tage Bedürfnis; Zeit dazu muss der Pastor haben, weil er ohne das Bewusstsein, dass Gott selbst an dem Kranken an der Arbeit sei, er aber den Spuren Gottes nachzugehen habe, kein Pastor ist. Dies Bewusstsein aber, wie es ihn vor Nachlässigkeit bewahrt, wird ihn auch mit Achtung vor jedem Krankenlager, mit Ernst und Milde erfüllen und ihn unter normalen persönlichen Verhältnissen befähigen, die Orthotomie des Wortes der Wahrheit anzuwenden: den Stumpfsinnigen, dass sie aufmerken auf Gottes Stimme; den Ungebärdigen, die es nicht verstehen, dass gerade sie krank seien, — dass sie in der Krankheit notwendige Erinnerung Gottes anerkennen; den Erregten, dass Ruhe durch Gottes Wort und Gebet über sie komme; den Verlassenen und Ratlosen, dass Gottes Wort ihnen Trösteinsamkeit werde; den Unartigen, dass sie zurechtgewiesen werden und erkennen, wie notwendig es bei solchem Herzenszustand sei, dass Gott sie in die Leidensschule nehme. Gelegentlichen Diakonendienstes hat sich der Pastor nie zu schämen, und der nicht aufgedrängte, sondern durch die augenblicklichen Verhältnisse nahegelegte Beweis, dass die Liebe nicht durch Wort, auch nicht durch die Zunge, sondern in Werk und Wahrheit sich bethätigt, ist an sich selbst wahrhafte Seelsorge. In allen Fällen ist die Umgebung des Kranken anzuweisen, Gottes Wort und Gebet dem Kranken nicht mangeln zu lassen.

Nur selten wird der Seelsorger in die Lage kommen, den Kranken ihren nahen Tod direkt ankündigen zu müssen. Vorsichtige Zurückhaltung ist dringend zu empfehlen; denn auch der Arzt kann sich schwer täuschen, und wenn der Verlauf der Krankheit das Wort des Seelsorgers Lügen straft, so ist's um das Vertrauen des Kranken geschehen. Allein nicht selten ist es dem um die Meinung des Pastors fragenden Kranken eine Beruhigung und eine Freude, die als Wahrscheinlichkeit gegebene, aber klar und fest formulierte Antwort des Pastors, welche die Nähe des Todes bestätigt, zu empfangen; denn dem Kranken ist die Ungewissheit oft unerträglich, während die Gewissheit ihm den Weg der Sammlung des

Herzens vor Gott eröffnet. Wie dem aber auch sei, jedem ernst Erkrankten gegenüber hat der Seelsorger die Pflicht, ihn auf den Tod vorzubereiten, d. h. nicht, ihm den Tod anzukündigen, wohl aber, ihn durch sein seelsorgerliches Verhalten in die Verfassung zu bringen, dass er sich Gott und seiner Fügung ergiebt und von Gott allein Leben und Heil erwartet, ob's zur Genesung oder zum Sterben gehe: *Denn der ist zum Sterben fertig, der sich lebend an Ihn hält.* Es ist dringend not, dass die Aufgabe des Seelsorgers hier klar erkannt werde; in wohlmeinender Absicht wird oft schwer gefehlt. Ob in dem seelsorgerlichen Gespräch das Wort Tod und Sterben ausgesprochen wird, ist völlig gleichgültig; die Zartheit Jesu hat es vermieden, in den Abschiedsreden Joh 13—17 seinen Jüngern das Wort Tod oder Sterben zu nennen; nur von dem Hingehen zum Vater, von seiner Herrlichkeit beim Vater, von der Sendung seines Geistes vom Vater her redet er; wer möchte Jesus anklagen, er habe die seelsorgerliche Vorbereitung seiner Jünger versäumt? Allerdings ein Aufschub der seelsorgerlichen Bereitung zum Tode in angegebenem Sinne rächt sich oft schwer; und es gehört zu den peinlichsten Gewissensnöten des Pastors, sich eines nicht nachholbaren Versäumnisses anklagen zu müssen. Die Schüchternheit des Seelsorgers in Anknüpfung und Weiterführung des Gesprächs wird oft dadurch zu überwinden sein, dass er auf jede Aggression verzichtet und den Kranken veranlasst, selbst sich über seine Hoffnung auszusprechen; die Anknüpfung ist dann gegeben, und in Rede und Gegenrede setzt das Gespräch leicht sich fort.

Anhaltende, vielleicht durch Jahre sich hinziehende Krankheiten bedürfen eines besonderen Verhaltens des Pastors. Der Wunsch des Pastors ist ja wohl zu verstehen, dass aus der langen Krankheit durch die ununterbrochene seelsorgerliche Behandlung etwas Sichtbares und Konstatierbares an friedsamer Frucht der Gerechtigkeit *herauskomme*, und der Mismut ist begreiflich, wenn es mit dem Kranken gar nicht *vorwärts geht.* Und doch ist warnend zu erinnern an den Weg, welchen Konrad von Marburg mit der hl. Elisabeth einschlug, — die Absicht war schliesslich dieselbe. Der Hebräerbrief und die Johanneischen Schriften lehren unzweideutig, dass alles *Vorwärtskommen* im innern Leben nur dann evangelischer Art ist, wenn es in dem Bleiben an Jesu Wort, in dem Festhalten an der Hoffnung besteht; was unter diesem Bleiben und Festhalten Gottes Geist fortschreitend an der Seele des Kranken wirkt, entzieht sich meistens der Konstatierung und Berechnung. Darum muss das Absehen des Pastors darauf gerichtet sein, dass er dem Kranken zu diesem Bleiben und Festhalten verhelfe; er hat dankbar sich Gottes zu freuen, wenn die Krankheit den Kranken nicht egoistisch macht und ihn von Gott und Gottes Trost nicht entfernt. Zu solchem Bleiben und Festhalten ist vor allem die strenge Innehaltung des Gesichtspunktes dienlich, dass der Pastor als Vertreter

der Gemeinde die Kirche und ihren Gottesdienst dem Kranken zu bringen habe. So möge er regelmässig bei seinen Besuchen an die Sonntagspredigt bezw. Sonntagsperikope anknüpfen, um welche die Gemeinde sich gesammelt hat; der häusliche Gottesdienst im Krankenzimmer sei die Individualisierung des Gottesdienstes der Gemeinde. Nicht ist die Meinung, dass er auch dem Kranken gegenüber als Liturg und Prediger fungiere; den Text und den Gedankengehalt der Predigt lege er im Gespräch dem Kranken dar. Dass dadurch noch in besonderer Weise dem Kranken das Bewusstsein der gliedlichen Zugehörigkeit zur Gemeinde gestärkt werde, ist nicht geringzuschätzen; und dass unter einfachen Verhältnissen eine Beteiligung der Haus- und Familiengenossen des Kranken an dem Gespräch, eine indirekte Ermunterung für diese, den Gemeindegottesdienst nicht zu versäumen, erzielt werden kann zu einer bleibenden Segnung des ganzen Hauswesens, ist ein keineswegs nebensächlicher Erfolg.

§ 265. Fortsetzung. 2. Der Seelsorger am Sterbebett.

Das Verhalten der Kranken zu der Aussicht auf nahen Tod ist sehr verschieden. Manche wollen auch bis zuletzt nichts vom Tode wissen, jeden Gedanken daran wehren sie ab. Andere beschäftigen sich mit Vorliebe mit ihrem Sterben; psychologisch merkwürdig ist es, dass im allgemeinen jüngere Leute viel williger sich mit dem Tod befreunden als bejahrte Leute. Weil sie den Ernst des Todes nicht fassen? Oder weil Jugendkraft und Jugendmut, der gewohnt ist, Hindernisse zu überwinden, auch den Tod zu überwinden sich zutraut? Oder weil der idealere Sinn leichter und freudiger der übersinnlichen Welt sich zuneigt? Andere reden gern von ihrem Sterben, teils in redlicher Gesinnung, teils um die erwünschte Gegenrede hervorzulocken, sie dürften jedenfalls auf baldige Genesung hoffen. Die Art der Krankheit selbst trägt viel dazu bei, wie das Verhalten des Kranken zu seinem Tode ist. Den äussersten Gegensatz bezeichnet vielleicht Wassersucht einerseits, Lungentuberkulose (Schwindsucht) anderseits. Bei jenen Kranken ist das Gefühlsleben abgestumpft, die Hoffnung liegt darnieder, ohne Neigung und ohne Widerstreben sehen sie sich dem kalten Verhängnis preisgegeben; sind sie nicht vorher schon gläubige Christen, innerhalb der Krankeit werden sie es nicht. Bei den Schwindsüchtigen ist das Gefühlsleben erregt, Klarheit des Bewusstseins, Empfänglichkeit für das Wort des Trostes zeichnet sie aus; aber auch ein schroffer Wechsel des Verhaltens. Heute ist's ihnen sehr deutlich, dass ihr Ende nahe sei, morgen, wenn schon die Totenmaske (hippokratische Maske) ihr Angesicht entstellt, fühlen sie sich leicht und wohl, ob auch sehr ermüdet, und hoffen von dem ersehnten Schlaf völlige Genesung. Solche Zustände, durch die Art der Krankheit bedingt, sind von Gott geordnet,

und ein reiches Mass zarter Liebe und weiser Geistesgegenwart hat der Seelsorger sich von Gott zu erbitten, damit er Gottes Werk nicht verderbe.

Nicht häufig wird der Pastor in die Lage kommen, bei dem Sterben eines Kranken zugegen zu sein. Unter keinen Umständen darf er sich der Gegenwärtigkeit entziehen, und alles ängstliche Grauen muss ihm völlig ferne sein. Wie er sich beim Sterbenden zu verhalten habe? Ein kurzes ruhiges, vielleicht auch einigemale wiederholtes Gebet, bekannte Liederverse, passende Sprüche der Hl. Schrift, so gesprochen, dass der Sterbende alles verstehen kann, — aber keine Überladung, nicht anhaltendes Reden, auch kein lautes Rufen, wenn dem Sterbenden die Sinne schwinden. Ruhe, stilles Anbeten, erfüllt von dem Gefühl der Majestät des Todes, in der die Gegenwart Gottes geglaubt wird, dadurch Beruhigung der Umstehenden und Gemeinschaft des Gebetes mit ihnen und dem Sterbenden, — das wird im allgemeinen des Pastors Aufgabe sein. Ist der Tod eingetreten, so sorge er dafür, dass die Klage sich nicht leidenschaftlich äussere, dass vielmehr die Lagerstatt des Toten durch feierliche Haltung der Lebenden geweiht werde.

§ 266. Fortsetzung. 3. Der Seelsorger und die Hinterbliebenen.

Es ist bezeichnend für das deutsche Sprachgemüt, dass das Wort Trauer in Formeln wie: *er hat Trauer oder ist in Trauer, in dem Hause ist Trauer,* die spezifische Bedeutung der Trauer über einen Verstorbenen als der tiefsten herzbewegenden Trauer gewonnen hat. An der Pflicht des Seelsorgers für die Hinterbliebenen wird jede Theorie zu schanden, welche den Pastor sich auf direkte Aufforderung zur Seelsorge beschränken lässt oder ihn nur denen verpflichten will, welche dem Gemeindegottesdienst sich freiwillig oder genötigt entziehen. Das tiefste Bedürfnis parakletischer Seelsorge ist oft gerade bei den Hinterbliebenen zu finden, und gerade bei ihnen fehlt jede Veranlassung, den Pastor zu einem bestimmten seelsorgerlichen Besuch aufzufordern, weil ein bestimmter Rat nicht begehrt wird; aber der allgemein psychische Zustand ist der Aufrichtung, Klärung, Tröstung in hohem Grade bedürftig. Selbstverständlich hat den Pastor auch tiefster Bedürftigkeit gegenüber jener Takt, welcher ihm jede Art des Sichaufdrängens auf das strengste untersagt, nicht zu verlassen. Verschieden wird die Paraklese sein an den Hinterbliebenen, welche den Tod eines Erwachsenen und welche den Tod eines Kindes betrauern.

1. Die Trauer über den Tod eines Erwachsenen wird sich entweder mit dem Gedanken an den Verstorbenen oder mit dem Gedanken an die Hinterbliebenen selbst (Trauer über den Verlust) verbinden.

a) Das Gedenken an den Verstorbenen ist unter Umständen die reine Form der Liebe, die nicht das Ihre sucht; man ist mit dem Kranken eins geworden, mit ihm psychisch verschmolzen, und das Herz weilt bei dem Heimgegangenen. Bei ernstgesinnten Christen kann diese Liebe unter Umständen zu der empfindlichsten Liebesqual werden, bei oberflächlichen Gemütern in ein müssiges Fragen ausarten oder gar in gehässiges Vermuten sich verkehren.

Eine schöne Aufgabe hat der Pastor, wo er den Hinterbliebenen solcher, welche in ihrem Leben die Beweise gläubigen Christensinnes gegeben haben, Trost zu spenden hat. Dass die Freude an der Seligkeit des Entschlafenen die einzig durchschlagende Tröstung ist, wird hier offenbar. Er kann die Gnade Gottes preisen, die zu ewigem Leben führt, er darf von der Erquickung vor dem Angesicht des Herrn, von der Seligkeit in der Gemeinschaft Gottes und seiner Erlösten reden und die Lieblichkeit evangelischer Hoffnung reich entfalten. Der Gegensatz ist in der Aufgabe der Paraklese an den Hinterbliebenen solcher gegeben, welche in ihrem Leben den Beweis gegeben haben mit Wort und That, dass sie Christus und sein Heil im Unglauben verachten. Ob nicht für Viele, deren Unglaube ein Nichtglauben war, wegen der Unwissenheit, mit dem er verbunden war, nach dem Tode eine Entwickelung zu klarer fester Entscheidung vorhanden ist? Ohne solche würde nicht nur jede Paraklese, die auf die Allmacht und Unendlichkeit der göttlichen Gnade verweist, unmöglich sein, es würde auch jede Stufe des Nichtglaubens auf Erden für unheilbaren Unglauben erklärt werden; aber der Seelsorger hüte sich davor, der Leichtfertigkeit Vorschub zu leisten. In unseren gegenwärtigen Gemeinden wird der Pastor Viele finden, die entweder in Stumpfsinn sich zu dem Gedanken des Lebens nach dem Tode nicht zu erheben vermögen, oder die in Oberflächlichkeit der sittlichen Lebensanschauung es als selbstverständlich ansehen, dass Gestorbensein und Seligsein ohne weiteres sich decken. Beide bedürfen des Trostes nicht, und es würde kaum angebracht sein, bei dieser Gelegenheit gegen den Stumpfsinn und die Oberflächlichkeit aggressiv vorzugehen.

b) Die Trauer um den Verstorbenen ist auch motiviert durch den Zustand der Hinterbliebenen, in den sie durch den Tod versetzt sind. Selbstvergessenheit ist der Gedanke an das eigene Geschick freilich nicht, aber die Trauer ist ethisch wohl begründet durch den Wert, den der Verstorbene für die Seinen hatte. Die idealere Form dieser Trauer ist das Weh über die Vereinsamung, über die tiefe schmerzvolle Lücke, die der Tod gerissen hat. Verhältnismässig leicht ist dies zu ertragen bis zum Begräbnis; die Majestät des Todes hält Alle gebannt und erhoben. Aber wenn die Leiche hinausgetragen ist, und das Leben mit seinen Aufgaben und Bedürfnissen denselben unerbittlich regelmässigen Gang geht, wie ehedem, als sei der Tote ohne Spur beseitigt, dann

tritt das Weh der Vereinsamung überwältigend auf, um so mehr, wenn vorhergehende aufopfernde Pflege eine leibliche Reaktion zu Abspannung und Ermattung hervorruft. Die Neigung zu unthätigem Grübeln tritt hervor, die Unlust zur Pflichterfüllung, oft weichliche Nachgiebigkeit gegen diese Unlust. Ausser dem Trost aus Gottes Wort, der Mahnung zu ernstlichem Gebet und zur Pflege der Geselligkeit mit Gleichgesinnten hat der Seelsorger die Notwendigkeit der Arbeit, die sorgfältige und emsige Pflichterfüllung zu betonen und zur Erfahrung des schönen Wortes von Schleiermacher zu ermutigen: *der schönste Rahmen um ein grosses Leid sind die kleinen Freuden, die wir Anderen bereiten.* Das Werk der Liebe zerstört den Egoismus des Schmerzes, stärkt den Mut der Hoffnung und giebt Freude und Vertrauen, den Menschen etwas wert zu sein. — Die realere Form dieser Trauer ist die um den Verlust des Ernährers oder der Hausmutter; die Ratlosigkeit ist nicht nur in niederen Ständen, auch in den mittleren der Beamten, Lehrer, Pfarrer oft entsetzlich gross, und nicht nur in den Häusern der Witwen, oft grösser in denen der Witwer. Es ist zur Stille, zum Gottvertrauen, zu dem Ora et labora zu ermahnen, und die Gelegenheit nicht zu vernachlässigen, Fürsorger und Fürsprecher den Verlassenen zu werden. Aber vor dem Schwelgen in rein gefühligem Schmerz ist unter allen Umständen zu warnen; die Gefahr sittlicher Haltlosigkeit ist vorzugsweise bei jüngeren Witwen gross, um so grösser, je weniger die Macht ernster geselliger Sitte sie in Schranken hält.

2. Um das Kindersterben ist es auch ein herzbewegendes Ding. *Hier geschieht ein Herzensbrechen, das kein Mund recht kann aussprechen.* Jugendlichen Eltern tritt da zuerst das Weh des Todes nahe, und nirgends tritt die Unnatur und Widernatur des Todes so grell hervor. Überdies drängen sich dem bekümmerten Gemüt peinigende Fragen auf, die klare Antwort nicht finden können. Bleiben die Entschlafenen im jenseitigen Leben ewig Kinder? Ein trostloser Gedanke, weil wir die Erfahrung eines entwickelunglosen Kindeszustandes nur bei Blödsinnigen haben. Reifen sie dort heran unter günstigeren Verhältnissen? Wir haben die Erfahrung eines Heranreifens nur im Kampf mit der Sünde, im Überwinden sittlicher Hemmnisse; sind diese auch dort, so ist die Möglichkeit des Verlorengehens vorhanden, fehlen sie, so entsteht eine geistige Treibhauspflanze ohne Kraft und Kern. Es ist die Pflicht des Seelsorgers, auf die Gedanken der Liebe mit Liebe einzugehen, sie in den Schranken der Nüchternheit zu halten und nichtgefühlte Schwierigkeiten der Vorstellung nicht hervorzurufen. Nur das Zwiefache sei ihm Leitung: 1. den Gedanken nicht zu pflegen, als seien die entschlafenen Kinder kraft eigener Sündlosigkeit selig. Die Gnade Christi, welcher sie in der Taufe auf sein Gebot dargebracht sind, sie allein macht uns und unsere Kinder selig. Also das Vertrauen zu Christus werde belebt; in ihm findet die Seele Beruhigung. 2. Die Absicht

Gottes für das Kind, warum und wozu er es sterben liess, ist uns verborgen, und es ist ein schlechter Trost, die Eltern auf die Wahrscheinlichkeit hinzuweisen, dass es später ein verlorenes Kind würde geworden sein; nur das stehe fest, dass Gottes Liebe und Weisheit die rechte Zeit und die rechte Art des Sterbens zu ewigem Gewinn des Kindes ausersehen hat. Die Absicht Gottes mit den Eltern steht Ex 20 3; Mt 10 37 geschrieben.

§ 267. Die Seelsorge an Psychisch-Kranken.[1])

Nach den statistischen Erhebungen der Volkszählung in Preussen im Jahre 1895 hat sich ergeben, dass unter 31855123 ortsanwesenden Personen 82850 Geisteskranke ermittelt wurden, so dass auf je 1000 ortsanwesende Personen 2,60 Geisteskranke kommen. In dem Zeitraum von 1880—1895 hat sich die Bevölkerung um 167,75 pro mille, die Zahl der Geisteskranken um 248,78 pro mille vermehrt.

Auf je 1000 Evangelische	kamen	2,61	Geisteskranke.
„ „ „ andere Protestanten . . .	„	2,28	„
„ „ „ Katholiken	„	2,50	„
„ „ „ andere Christen	„	1,73	„
„ „ „ Juden	„	4,98	„
„ „ „ Bekenner anderer und unbestimmter Religionsbekenntnisse	„	6,34	„

Über die Seelsorge an Psychisch-Kranken ist um so mehr in gesonderter Weise zu handeln, als es wohl kaum eine Gemeinde giebt, in der der Pastor nicht nach dieser Seite in Anspruch genommen wird, und als für die richtige Behandlung Psychisch-Kranker eigentümliche Schwierigkeiten zu überwinden sind. Schon die landläufige Bezeichnung dieser Krankheiten als Geisteskrankheiten deckt die Schwierigkeit auf, nicht minder das weitverbreitete Vorurteil des religiösen und sittlichen Makels, das sich an die vermeintlichen Geisteskrankheiten mit zäher Kraft heftet. Nicht der Geist ist krank, sondern die leiblichen Organe seiner Ausserung versagen den Dienst oder nötigen ihn, sich abnorm zu äussern; diese leiblichen Organe sind die Nerven im Gehirn, im Rückenmark, sind die s. g. plastischen Nervenpartieen in der Brust und vor allem im Unterleib. Deshalb ist der Arzt und nur der Arzt der massgebende Faktor; in jeder Beziehung hat der Seelsorger sich den Weisungen des Arztes unterzuordnen, niemals hat er dem Arzt hemmend oder störend in den Weg zu treten, denn der Arzt allein trägt die ganze Verantwortung. Deshalb ist aber auch nicht die

1) H. Werner, Irresein und Besessensein. Eine Handreichung der Psychiatrie an die Theologie 1867. — Derselbe, Der religiöse Wahnsinn 1890. — Römer, Psychiatrie und Seelsorge 1891. — E. Kündig a. a. O. 209ff. — Koch: Leitfaden der Psychiatrie 1889. — H. A. Köstlin a. a. O. 314f.

Krankheit selbst oder deren Heilung Gegenstand und Zweck des seelsorgerlichen Thuns, ebenso wenig wie bei einem Beinbruch die Seelsorge Heilung des Schadens bezwecken soll, sondern Gegenstand ist das Glaubensleben des Kranken, das unter dem körperlichen Leiden darniederliegt, der Zweck ist die Stärkung und Bewahrung des Ewigen im Menschen, so weit es unter der Last der Krankheit zu stärken und zu bewahren ist. Die Mittel der Seelsorge sind dieselben, wie bei anderen Kranken auch, nämlich Wort und Sakrament, Zusprechen und Gebet, — bei den Psychisch-Kranken um so mehr not, als sie dem freien Verkehr entzogen und von falschen Vorurteilen ihrer Umgebung — falls sie noch nicht einer Anstalt überwiesen wurden — umgeben sind, und als ihr körperliches Leiden in besonderem Masse das Seelenleben ergriffen hat. Es lässt sich nicht in Abrede stellen, dass eine richtige Seelsorge das Heilverfahren des Arztes unter Umständen wesentlich fördern kann, aber die Aufgabe des Seelsorgers ist es darum nicht, dem Arzte eine Mitwirkung zur Heilung zu bieten, und selbst der wahrnehmbare Erfolg der Seelsorge zur Heilung ist in keiner Weise der Massstab für die richtige Art der Seelsorge. Denn die Stimmungen des Kranken, seine Gefühls- und Willensäusserungen sind durch leibliche Vorgänge, sie sind pathologisch bedingt; nach seelsorgerlichem Gespräch kann ein plötzlicher Umschlag zum Guten, nach durchaus richtiger seelsorgerlicher Behandlung kann aber auch ein Umschlag zum Schlimmeren eintreten, und weder für das Eine, noch für das Andere ist die Seelsorge an sich verantwortlich zu machen, weder zur Ermutigung des Seelsorgers, noch zu seiner Entmutigung.

Während der Steigerung oder der Höhe der Krankheit wird der Seelsorger völlig darauf verzichten müssen, irgendwelche Wirkungen oder Erfolge wahrnehmen zu wollen; in stiller Treue hat er seinen Weg zu gehen und nur an seiner Treue den Wert seiner Seelsorge zu bemessen. Erst wenn die Krankheit ihren Höhepunkt überschritten hat und Genesung des Kranken eingetreten ist, kann auf wahrnehmbare Erfolge gehofft werden, wie überhaupt erst in der Genesungsperiode die pflegende Seelsorge aus ihrer vorsichtigen Zurückhaltung mehr hervortreten darf, um dem Bedürfnis des Kranken, und auch da ohne jede Zudringlichkeit, gerecht zu werden.

Innerhalb der Gemeinde im Unterschied von den Anstalten wird es stets die grösste Aufgabe des Seelsorgers sein, die Anfänge der Krankheit zu erkennen und die Angehörigen zu veranlassen, die Hilfe des Arztes in Anspruch zu nehmen. Der Pastor wird ja wohl in allen Fällen früher als der Arzt zu Rate gezogen; er ist der Vertrauensmann, und die Meinung der Angehörigen, es nicht mit leiblicher Krankheit, sondern mit ethischen Gebrechen zu thun zu haben, lässt ihnen die Herbeirufung des Pastors als das einzig Richtige erscheinen. Eine schwere Verantwortung wird dadurch dem Pastor auferlegt. Die gewöhnlichen

Symptome der beginnenden Krankheit sind doppelter Art: Charakterveränderungen und Zwangsvorstellungen, und überall, wo eins von beiden begegnet, ist Gefahr im Verzuge. Charakterveränderungen treten bei Kindern ein: ein bis dahin fügsames Kind wird störrisch, ein wahrheitliebendes Kind fängt an zu lügen, ein sinniges Kind wird flatterhaft; sie treten bei Erwachsenen ein: ein mässiger Mann wird trunksüchtig, ein fleissiger faul, die bis dahin sorgsame Hausmutter vernachlässigt ihr Hauswesen u. s. w. Die Umgebung des Kranken sucht in allem dem Hilfe bei dem Seelsorger und erwartet von ihm Mahnung und Zurechtweisung. Die Pflicht des Seelsorgers wird es sein, nicht eher als Seelsorger aufzutreten, als bis er völlig klar darüber ist, dass er es wirklich lediglich mit sittlicher Schlaffheit zu thun hat; bis diese Klarheit ihm zuteil wird, fungiere er als Freund des Hauses und Berater, er lasse es an gütigem Wort, das der Beruhigung und Ermunterung dient, bewendern, und beobachte sorgfältig und eingehend, um zu rechter Zeit den psychiatrischen Arzt zu Hilfe rufen zu lassen. Zwangsvorstellungen, besonders Gewissensunruhe und Selbstanklagen, täuschen oft genug auch den bewährten Seelsorger. Er meint das Bekenntnis der Wahrheit, das Zeugnis des endlich erwachten Gewissens, das alle heuchlerische Maske nun abwirft, zu vernehmen und ergeht sich in rein seelsorgerlichen Mahnungen oder auch Tröstungen. Natürlich wird der Zustand des Kranken dadurch nur bedenklicher, und oft ist Heilung kaum noch möglich, wenn die Hilfe des Arztes verzögert wird. Und doch sind gewöhnlich diese Erscheinungen als Symptome der Krankheit nicht schwer zu erkennen; die Geängsteten wissen nichts Näheres über ihre begangenen Sünden anzugeben, sie ergehen sich in allgemeinen Redensarten oder bringen geringfügige Dinge vor, die in keinem Verhältnis zu der Schwere ihrer Selbstanklage stehen. Wir sind allerdings der Meinung und glauben aus Erfahrung es behaupten zu dürfen, dass gar manche Erscheinungen der beginnenden Krankheit durch ernste Selbstzucht und Selbstüberwindung beseitigt werden können; bei allen nervösen Zuständen ist es doch zugestanden, dass weibische Nachgiebigkeit das Übel nur ärger und die Nerven zu Tyrannen über den ganzen Menschen macht, dass aber ein ethischer Widerstand unter Umständen das beginnende Übel zurückzudrängen und zu überwinden imstande ist. Der Seelsorger muss seine Leute kennen, ob ihrer sittlichen Reife nach derartige ethische Anstrengungen ihnen zuzumuten sind, und ob die Symptome der Art sind, dass von einer ethischen Einwirkung wenig oder nichts zu hoffen ist, d. h. ob und wann es ihm zur unabweislichen Pflicht wird, den Psychiater zu konsultieren. Durch Verschleppen des ärztlichen Eingriffes kann viel Unheil angerichtet werden.

Mittlerweile sind zwei Vorschriften wohl zu beachten. Die erste ist die Einwirkung auf die Umgebung, dass sie dem Kranken nur

Ruhe und freundliches Verhalten entgegenbringen und ihn wo möglich nie allein lassen; die zweite ist, dass der Seelsorger weder auf die Wahnvorstellungen eingeht, noch auch sie direkt bekämpft und dadurch den Kranken reizbar und mistrauisch macht. Auch hier ist vornehmlich positiv zu verfahren, das Verkehrte ist durch Richtiges, das Schlimme durch Gutes zu paralysieren, und der Kranke wird auf *bessere Gedanken* zu bringen, sein Interesse auf freundliche Bahn zu lenken sein. Eine häufig vorkommende Wahnvorstellung mag noch besondere Erwähnung finden; es ist die Angst, *die Sünde wider den Hl. Geist*, die Lästerung des Geistes, *begangen zu haben*, für die es keine Vergebung giebt, daher der Verlorenheit anheimgegeben zu sein. Die Sorge, diese Sünde begangen zu haben, ist stets ein untrügliches Zeichen, dass sie nicht begangen ist; denn wenn sie in Wirklichkeit vorliegt, ist Verstockung mit ihr verbunden; nur deshalb ist keine Vergebung für sie vorhanden, weil sie alle Reue und Busse ausschliesst.

Die Wirksamkeit des Seelsorgers in Anstalten für Psychisch-Kranke wird sich in das Anstaltsleben genau einzuordnen haben und auf Schritt und Tritt von den Weisungen des Arztes abhängig sein müssen. In der Anstalt und ausserhalb der Anstalt wird es jedoch spezieller psychiatrischer Studien nicht bedürfen; ist pädagogische und psychologische Bildung des Seelsorgers vorhanden, orientiert er sich überdies an solchen Büchern, die von Psychiatern ausdrücklich zur Unterweisung der Laien geschrieben sind (vgl. die Litteraturangaben), so wird, wenn Nüchternheit und gesunder Takt nicht fehlt, der richtige Gang auf dem schwierigen Wege nicht mislingen.

§ 268. Das Gebet inbetreff der Verstorbenen und die Krankenkommunion.

Das Gebet in Betreff der Verstorbenen wird in der parakletischen Seelsorge oft zur Sprache kommen. Biblische Rechtfertigung desselben liegt nur in II. Tim 1 18: *der Herr gebe ihm* (dem nach dem Tenor des Zusammenhangs wahrscheinlich bereits verstorbenen Onesiphorus), *dass er Barmherzigkeit vom Herrn finde an jenem Tage.* Unsere Bekenntnisschriften reden davon Apol. Art. 12 De Missa § 94.[1]) *Quod vero allegant adversarii patres de oblatione pro mortuis, scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus, sed applicationem coenae Domini pro mortuis ex opere operato improbamus.* Niemand wird auch an dem Dankgebet für das, was Gott an unseren Verstorbenen gethan, für das Gut des ewigen Lebens und unsern Trost in diesem Gut, Anstoss nehmen. Nur über Statthaftigkeit des Bittgebets inbetreff der Verstorbenen kann evangelischerseits Zweifel herrschen. Der Pastor

1) Müller 269.

wird zwei Vorstellungen, die von gleich grosser Verkehrtheit sind, fern zu halten haben; 1. den in der römischen Missa pro defunctis durchgeführten Aberglauben, dass unser Gebet eine wirksame, den Zustand des Verstorbenen irgend wie beeinflussende Fürbitte sei; 2. die altschwärmerische (neu-spiritistische) Vorstellung des Verkehrs der Verstorbenen mit uns, ihrer Beobachtung unseres Thuns, ihrer Teilnahme an unserem Ergehen. Dass beides spezifisch talmudischen Ursprungs ist, hat Rabbinowicz: Der Totenkultus bei den Juden 1889 S. 37, Anm. zu § 29 gezeigt.[1]) Allein unter Fernhaltung dieser Vorstellungen ist das Gedenken an die Heimgegangenen eine notwendige Lebensäusserung der über den Tod hinaus bleibenden Liebe zu ihnen; dem religiösen Menschen wird aber ebenso notwendig das Gedenken zu einem Gebet werden; dies verbieten heisst die Liebe verbieten, es auf das Dankgebet beschränken heisst scheiden, was Gott in Dank und Bitte verbunden hat. Weil aber die Verbindung der Bitte mit dem Dank für die Verstorbenen nur der unmittelbare Ausdruck der frommen Liebe ist, also rein privater Natur; weil ferner zwar nicht der Dank für Gottes Wohlthaten, wohl aber die Bitte für des Verstorbenen Geschick, wenn sie öffentlich seitens der Kirche gethätigt würde, römischen Aberglauben unvermeidbar machen würde, so haben die Kirchenordnungen seit der Reformation die kirchliche Fürbitte für Verstorbene meistens abgelehnt (vgl. § 118).

Die Kranken-Kommunion wird in der lutherischen Kirche vielfach als die spezifische Bereitung zum seligen Scheiden, als *die Wegzehrung* gewertet, in Analogie zur römischen Extrema unctio. Die reformierte Kirche verwirft die Kranken-Kommunion als solche keineswegs, betont jedoch auch hier den Charakter des Hl. Abendmahls als Communio, indem sie die kommunionfähigen Familienglieder zur Teilnahme an der Abendmahlsfeier veranlasst.[2]) Dem Familienleben wird dadurch eine Weihe höchster Art zugeführt, und abergläubischen Vorstellungen wird heilsam vorgebeugt. Der Aberglaube inbetreff der Privat-Kommunion ist doppelter Art: 1. Aus der Erfahrung, dass die psychische Wirkung der Absolution und der Abendmahlsfeier oft einen sehr wohlthätigen Einfluss auf das leibliche Befinden ausübt und den Beginn der Genesung unter Umständen nach sich zieht, hat sich der Aberglaube erhoben, das *Φάρμακον* der Hl. Speise führe die Krankheit zur Krisis, entweder beginne die Genesung, oder es gehe zum Sterben. Dass das aus altkatholischer Zeit stammende moderne Theologumenon einer spezifisch leiblichen Wirkung des Abendmahlsgenusses diesem Aberglauben Vorschub leistet, ist ersichtlich. Ungeduldige Kranke werden daher stets

1) Vgl. auch Zunz, Zur Geschichte und Literatur I (1845), S. 317 f.

2) So schon die Strassburger K.O. von 1534 (Richter 1236). — Ebenso Pfälzische K.O. 1563 (Richter 2274).

auf den Empfang des Hl. Mahles drängen: die Ungeduld hüllt sich in den Mantel des Heilsverlangens. 2. Aus der Erfahrung, dass die friedvolle Sammlung des in Gottes Gnade ruhenden Gemütes als Segnung des Empfanges des Sakraments oftmals bald der Zerstreuung und einer den Frieden verscheuchenden Erregung platzmacht, indem etwa das Bedürfnis ungestörter Ruhe nicht befriedigt wird, stärkt sich der Aberglaube, das Opus operatum des Abendmahls verbürge das selige Sterben, wenn die Wirkungskraft nicht durch nachfolgende Sünden aufgehoben würde, — eine Parallele mit dem alten katholischen Aberglauben hinsichtlich der Taufe, fort und fort genährt durch römische Irrlehren. So ist bei vielen Kranken die bestimmte Neigung vorhanden, den Empfang des Hl. Mahles möglichst lange zu verschieben, oft so lange, bis die Unklarheit des Bewusstseins die Spendung verbietet. — Der Seelsorger hat sich von dem Grundsatz leiten zu lassen: *non defectus sed contemptus sacramenti damnat*, er hat es also nicht als seine Aufgabe anzusehen, jedem Kranken das Hl. Mahl zu administrieren, als ob von Empfang und Nichtempfang die Seligkeit abhängig wäre. Den Ungeduldigen hat er ihren Wahn zu benehmen und sie auf die Bedeutung des Würdig und Unwürdig I. Kor 11 zu verweisen; den Bedenklichen gilt es, die verkehrte Besorgnis zu zerstreuen und das Verlangen nach dem Hl. Mahl zu erwecken. In keinem Falle übereile der Pastor die Kranken-Kommunion, und er gewähre sie nur nach eingehender seelsorgerlicher Unterredung und Vorbereitung.

3. Kapitel.

Die Seelsorge in Beziehung auf den sündigenden Menschen oder die pädeutische Seelsorge.[1])

Die pädeutische Seelsorge ist einzuteilen in die prophylaktische und die konvertierende. Die prophylaktische hat den Zweck, die Notwendigkeit der konvertierenden zu verhüten.

§ 269. Die prophylaktische Seelsorge.

Die prophylaktische Seelsorge muss früh ihren Anfang nehmen. 1. Die Hausbesuche hat der Pastor dazu zu verwerten, auf den Segen äusserlicher und sittlicher Ordnung des Hauswesens und des Familienlebens die Eltern zu verweisen und sie auf die schweren Folgen der Vernachlässigung aufmerksam zu machen. Sittliche Fehler in sündlichen Neigungen und Gewohnheiten der Kinder sind mit den Eltern

1) Da die Sünde stets mit Leiden und Irrtum kompliziert ist, so wird die pädeutische Seelsorge stets mit der parakletischen und didaktischen Seelsorge in gewisser Weise verbunden sein.

zu besprechen, und einzelne Fehltritte der Kinder des Hauses in Milde und Weisheit mit den Eltern zu behandeln. 2. Der Katechumenen-Unterricht setzt die prophylaktische Seelsorge fort. Unparteiische Gerechtigkeit des Katecheten, väterliche Gesinnung, Freundlichkeit, Nachsicht, mit Ernst und Festigkeit verbunden, gewinnen das Vertrauen der Katechumenen, und ohne dies hingebende Vertrauen ist prophylaktische Seelsorge erfolglos. Jene Eigenschaften des Katecheten werden sich vor allem darin offenbaren, dass er Vertrauen seinen Katechumenen entgegenbringt; es ist pädagogisch ein verhängnisvoller Fehler, von vornherein den Kindern alles Schlechte zuzutrauen, denn das ist der sicherste Weg, sie zu allerlei Schlechtigkeiten zu verführen; und der leider noch immer regierende Grundsatz, es sei besser, einen Unschuldigen zu strafen, als einen Schuldigen unbestraft zu lassen, ist eines Pädagogen und Seelsorgers unwürdig. Allein das Alles schliesst die Vorsicht der Weisheit und Liebe nicht aus und darf zu thörichter Vertrauensseligkeit nicht entarten. Die Vorsicht wird in mildem Ernst mit der Jugend über die ihr eigentümlichen Gefahren ohne Verletzung des keuschen Gefühls zu reden wissen, auf die Nähe Gottes, auf das Beichtverhältnis zur Mutter hinweisend. Er wird sie warnen vor den Gefahren, denen sie als Gesinde oder Lehrlinge an Feiertagen durch Langeweile und schlechte Gesellschaft ausgesetzt sind, wird sie warnen vor dem ersten Schritt besonders der geniessenden Sünden, aus denen Unwahrhaftigkeit, Dieberei und heilloses Wesen folgt. 3. Die positiven Massnahmen der prophylaktischen Seelsorge beginnen bei der konfirmierten Jugend der Gemeinde. Ein für allemal hat der Seelsorger dem Gedanken zu entsagen, dass durch negative Massnahmen, durch Verbieten, Drohen, Warnen er seinen prophylaktischen Beruf erfüllen könne, oder dass er das Bracchium seculare der Polizei anders als in den äussersten Notfällen zu Hilfe rufen dürfe. Positiv hat der Seelsorger zu verfahren.[1]) Die Klage über Leserei von allerlei Schundlitteratur hat er dadurch gegenstandlos zu machen, dass er für gute und interessante Bücher durch Einrichtung s. g. Volksbibliotheken oder auch Lesevereine sorgt; die Unsitten roher Geselligkeit sind nicht durch Entziehung aller Geselligkeit zu verbannen, sondern durch positive Massnahmen edler Geselligkeit in Gesangvereinen, Jünglings- und Jungfrauenvereinen u. dergl., und der Pastor selbst, wo möglich in Verbindung mit den Lehrern und anderen tauglichen Personen, hat Zeit und Kraft an den Feierabenden dem Gedeihen dieser Geselligkeit zu widmen. Auf bereits bestehende Vereinigungen ist dabei besonderes

1) E. L. Th. Henke: Ergebnisse und Gleichnisse[2] (1874) S. 113: „Durch Schelten auf schlechte Dichter wirkt man kein Interesse für Poesie, sondern durch Bekanntmachen mit guten. Durch Schelten auf den Unglauben kein Interesse für das Christentum, sondern durch Vorhalten seiner Grösse und Göttlichkeit."

Gewicht zu legen; sie sind, auch wo sie entartet sind, möglichst nicht zu unterdrücken, sondern zu heben und zu veredeln. Vorzugsweise gilt dies von den s. g. Spinnstuben, in vielen Gegenden Brutstätten der Gottlosigkeit, der Völlerei und Unzucht. Wohlgesinnte Hausväter hat der Pastor zu ermutigen, den Unfug in ihrem Hause in Verbindung mit ihm, den Lehrern u. s. w., dadurch unmöglich zu machen, dass sie sich an den Zusammenkünften beteiligen, um durch Vorlesen, Gesang guter Lieder, Erzählungen u. dergl. eine edlere Geselligkeit zu bewirken. Langeweile ist aber auch hier der Tod der Freude, und nie darf der Jugend das Gefühl aufkommen, als seien Unterhaltung und Ausgelassenheit, gute Sitten und Langweiligkeit identische Begriffe.[1]) Nicht nur in diesen, sondern in allen Dingen, welche das Gemeinverhalten der Jugend oder der Erwachsenen, die Stärkung des Gemeinsinns betreffen, hat der Pastor wohlgesinnte Gemeindeglieder zu freudiger Mitarbeit heranzuziehen, und der speziellen Seelsorge die generelle vornehmlich in der Predigt zur Seite treten zu lassen in der Geltendmachung derselben Gesichtspunkte, in der Behandlung derselben Gegenstände als Angelegenheiten der Gemeinde Christi.

Al. Schweizer[2]) macht Nitzsch den Vorwurf, den Eid und die Ehescheidung nur als Digression in der prophylaktischen Seelsorge zu behandeln; er selbst stellt unter die Rubrik: *Die seelsorgerliche Einwirkung, so weit sie Bezug hat aufs Gerichtswesen*, die Ehescheidung, Paternitätsfälle, Eidesunterweisung, Beichte von Verbrechern, Gefangenen und Verurteilten, Kirchenzucht und Ärgernis. Gegen diese Rubrizierung ist nun allerdings manches einzuwenden, vor allem, dass die in Frage stehenden seelsorgerlichen Handlungen nicht als nur aufs Gerichtswesen bezügliche charakterisiert werden dürfen; auch ganz abgesehen von der gerichtlichen Veranlassung sind Eidesvermahnung und Sühnungsversuch die beiden konkreten Fälle, in denen die prophylaktische Seelsorge in spezifischer Weise an Einzelnen in Thätigkeit tritt; dass aber gar die Kirchenzucht und das Ärgernis unter dieselbe Rubrik gestellt wird, ist ein Misgriff nach zwei Seiten hin, da Kirchenzucht inbetreff vieler Dinge zu üben ist, die mit dem Gerichtswesen nichts zu thun haben, und unter Umständen manches vom Gericht als Ärgernis qualifiziert werden kann, was die Gemeinde Christi als solches nicht anerkennt, sondern als pflichtmässiges Bekenntnis qualifiziert. — Eidesvermahnung und Sühneversuch waren ehedem seelsorgerliche Pflichten, die in dem Gerichtsverfahren ihre geordnete Stelle hatten. In der neueren Rechtsordnung ist es nicht mehr so. In beiden Dingen ist das seelsorgerliche Verfahren nicht mehr erzwungen; es tritt in Thätigkeit

1) Vgl. E. Müller, Handreichung für christliche Volksunterhaltung (Nordhausen 1895).

2) Al. Schweizer, Pastoraltheorie 99.

teils durch Initiative der betreffenden Gemeindeglieder, teils durch Initiative des Pastors, der die Verhältnisse in seiner Gemeinde so kennen muss, dass die Gelegenheit, seelsorgerlich einzugreifen, ihm nicht entgeht.

1. Die Eidesvermahnung. Der Eidschwur ist eine Aussage mit ausdrücklicher Berufung auf Gott, den Zeugen der Wahrheit. Die jetzt gewöhnliche Schwurformel: *So wahr mir Gott helfe*, hat den Schein erweckt, dem A. F. C. Vilmar folgt, als setze der Schwörende seine Seligkeit zum Pfande; allein dann würde der Schwur in die Kategorie der ordinären Fluchphrasen, wie *Gott verdamme mich, Gott strafe mich* u. dergl. hinabgedrückt werden. Der Eidschwur kann sich entweder auf Zukünftiges beziehen, (promissorischer Eid, z. B. Amtseid), oder auf Vergangenes (assertorischer Eid, eidliche Aussage); die Verletzung des promissorischen Eides ist Eidbruch, die des assertorischen Meineid (mhd. und ahd. mein = Verletzung, Wunde). Der Meineid ist die religiös potenzierte Lüge, man lügt Gott ins Angesicht. Selbstverständlich ist auch der Eidbruch schwere Sünde, weil das religiös potenzierte Versprechen eine religiöse Macht zur Erfüllung desselben sein muss; allein in der Macht der Verhältnisse kann unter Umständen ein Milderungsgrund des Eidbruches liegen. Der Meineid dagegen, weil er die bewusste Falschaussage trotz der Berufung auf Gottes Wissen ist, ist eins der schwersten Verbrechen, das ein Verleugnen des Glaubens an Gott in sich schliesst.

In ihrer biblischen Begründung stützt die evangelische Ethik ihre Lehre vom Eid vornehmlich auf das Herrnwort Mt 5 33-37.[1]) Es ist ein Irrtum, dass nur das s. g. battologische Schwören dort von Christus verboten wäre; der Eidschwur in jeder Form wird den Jüngern Jesu untersagt, wie die Begründung der Sätze v. 34 b. 35. 36 beweist: *Ihr sollt nicht bei dem Himmel* u. s. w. *schwören, weil der Himmel Gottes Stuhl ist,* also in nächster Beziehung zu Gott selber steht; da ihr überhaupt (bei Gott) nicht schwören sollt, so auch nicht beim Himmel u. s. w. Aber nur in dem Sinne eines bösen Unterschieds der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit bei der eidlosen und bei der beschworenen Aussage wird der Eidschwur verboten, wie aus dem Gegensatz zu dem auf den buchstäblichen Sinn reduzierten Alttestamentlichen Gebot v. 33 hervorgeht. Der Jünger Jesu, der Christ, soll jedes Wort seines Mundes in der Gegenwart Gottes reden, also ist er bei jedem Wort zu unbedingter Wahrhaftigkeit religiös verpflichtet. Wäre daher die Lehre Jesu allgemein massgebend, bestände die Menschheit aus wahren Jüngern des Herrn, in deren Mitte *τὸ πονηρόν* überwunden ist, so würde jeder Eidschwur fortfallen, weil er gänzlich überflüssig sein und das einfache Ja und Nein genügen würde. Aber dass es Aussagen in der Welt giebt,

1) Vgl. E. Chr. Achelis, Die Bergpredigt nach Matthaeus und Lukas (1875), S. 153–167.

welche über das einfache Ja und Nein hinausgehen, ist ἐκ τοῦ πονηροῦ, es hat seinen Ursprung im Bösen, in der Weltsünde, in der Unwahrhaftigkeit und Lüge, die in der Welt herrscht; hiedurch wird der Eid als religiös verstärkte Aussage zur Unterscheidung von der einfachen Aussage nötig. Ohne Frage darf der Christ nach dem Worte Jesu einen Eidschwur leisten; ist jedes Wort für ihn religiös verbürgt, so kann er die religiöse Verstärkung der Aussage, die er stillschweigend bei jedem Wort vollzieht, auch ausdrücklich im Eidschwur vollziehen. Allein wenn der Christ schwört, so darf er 1. nicht in dem Sinne schwören, als ob nur das beschworene Wort ihn zur Wahrhaftigkeit verpflichte; 2. nur in dem Bewusstsein schwören, dass leider um des πονηρόν willen der Eidschwur nötig ist und von ihm gefordert wird. So hat Christus selber geschworen Mt 26 62; Paulus Rm 9 1 f., und das Alte Testament redet oft vom Schwur Gottes bei sich selbst, um den schwachen Glauben der Menschen an Gottes Wort zu stärken. Es ist eine Demütigung der Menschheit, dass der Eidschwur existiert; und doch ist's zugleich eine Ehre, weil die Institution des Eides voraussetzt, dass die Furcht Gottes eine Macht unter den Menschen ist.

Bei der seelsorgerlichen Eidesvermahnung wird es sich stets nur um assertorische Eide handeln. Der Seelsorger wird eine doppelte Aufgabe haben: 1. Die Bedeutung des Eides und die Sünde des Meineides dem betreffenden Menschen vorzustellen: er möge nicht Menschen fürchten, sondern Gott; er möge zeitliches Gut nicht höher achten, als das Heil seiner Seele; Gott der gerechte Richter, bringe doch die Wahrheit an das Licht u. s. w. 2. Die Wahrhaftigkeit für die eidliche Aussage einzuschärfen, d. h. dass der Betreffende nur das beschwöre, was er mit gutem Gewissen beschwören kann, und dies nur so weit, wie er es kann. Es ist ein grosser Unterschied, ob einer beschwört, er habe dies und jenes gesehen, oder er glaube es gesehen zu haben; ob er beschwört, N. N. habe das gesagt, oder er glaube bestimmt, die Stimme von N. N. erkannt zu haben u. s. w. Namentlich in Paternitätsfällen ist auf die genaue Fixierung des zu Beschwörenden zu achten.

2. Der Sühneversuch. Die *gemeine Auslegung* von Mt 5 31.32 und I. Kor 7 8-17 behauptet die göttliche Gestattung der Ehescheidung um Ehebruchs und um böswilliger Verlassung willen, und selbst in manchen kirchlichen Gesetzen der evangelischen Kirche neuerer Zeit ist die *gemeine Auslegung* als richtig anerkannt. Es ist nun an und für sich ein unerlaubtes Verfahren, das, was Christus und seine Apostel unter Voraussetzung dermaliger Rechtsformen vom ἀπολύεσθαι des Weibes sagen, auf unsere jetzigen, die Ehre des Weibes unendlich mehr schützenden Rechtsformen der gerichtlichen Ehescheidung zu übertragen, und ethische Grundsätze und Vorschriften juridisch zu kodifizieren. Überdies lässt sich die *gemeine Auslegung,* welche jener Kodifizierung zu grunde liegt, exegetisch in keiner Weise begründen. Denn abgesehen davon, dass

I. Kor 7 15 — denn nur dieser Vers könnte in Betracht kommen — von der Erlaubnis anderweitiger Verheiratung auf grund böswilligen Verlassens des ersten Gatten durchaus nicht die Rede ist, wie würde sich die angebliche Erlaubnis Christi mit der christlichen Ethik vertragen? Kann sich der Mann, welcher die Begnadigung der Reuigen hartherzig verweigert, auf die ihn schützende Erlaubnis Christi berufen und die Ehescheidung vollziehen lassen? Oder vollbringt er, wenn er begnadigt, ein Opus supererogationis? Al. Schweizer meint aus inneren Gründen die Worte Mt 5 32 *παρεκτὸς λόγου πορνείας* für späteren Zusatz erklären zu können; wir bedürfen solcher Massregel nicht, um zu beweisen, dass von einer Erlaubnis Christi zur Ehescheidung, wenn *Πορνεία* des anderen Teiles vorliegt, keine Rede ist. Aus der Gestattung der Entlassung des Weibes unter der Kautele des förmlichen Scheidebriefes im Gesetz des Alten Testamentes war eine überaus leichtfertige Praxis entstanden, die mit dem völlig unbestimmten Wortlaut des Gesetzes gerechtfertigt wurde. Die Gegenthese Jesu lautet: *Das Weib soll überhaupt nicht entlassen werden, die Ehe ist ihrem Wesen nach unauflöslich; jeder, welcher sein Weib entlässt, macht* (führt sie in Versuchung, so dass er die Schuld davon trägt), *dass sie die Ehe bricht*; denn sie wird sich des Umganges nicht enthalten können, jeder andere geschlechtliche Umgang ist aber für sie ein Ehebruch. Warum? Weil die erste Ehe trotz des Scheidebriefes und der Entlassung noch besteht. Ein Ausnahmefall ist, wenn dies Weib vor der Entlassung Hurerei getrieben hat; dann hat sie bereits die Ehe gebrochen, und der Mann, der sie deshalb entlässt, ist nicht ihres Ehebruches schuldig; aber ist damit gesagt, dass er nicht anderer Sünde durch die Entlassung sich schuldig mache, vor allem der Missachtung der Ehe und ihrer Unauflöslichkeit? Ferner: *Wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe.* Warum? Weil die erste Ehe trotz der Entlassung des Weibes nach wie vor besteht, denn die Ehe ist unauflöslich ihrem Wesen nach. Sie muss es sein um der sittlichen Menschenwürde willen, und die christliche Kirche sollte sie auch in ihren Rechtsordnungen nicht anders ansehen. Ohne diese Unauflöslichkeit wird die Ehe sittlich ununterscheidbar vom Konkubinat, sie wird ein privilegiertes Institut zur Geschlechtsbefriedigung und der Tod der Keuschheit. Durch den Charakter der Unauflöslichkeit ist die Ehe ihrem Wesen nach die von Gott in der Differenz der Geschlechter gewollte vollkommene Lebensgemeinschaft irdischer Art, das zur Einheit des Lebens gewordene Einssein zweier Menschen verschiedenen Geschlechts auf grund völliger gegenseitiger Hingebung. Alle hohen Namen, wie Vater, Mutter, Bruder, Schwester, über die es auch im Reiche Gottes nicht höhere giebt, bemerkt Nitzsch, haben in der Ehe ihren Ursprung, und nur die Ehe wird (Eph 5) zum Gegenbild des Bundes Gottes mit seinem Volk. Die Stiftung der Ehe ist die erste Heilung der Selbstsucht aus dem Paradiese her, sie ist die Rettung der Liebe in einer

liebearmen und selbstsuchtreichen Welt. Die Verlobten haben in der That göttliche Aufgaben, sie haben Rechte voll heiligster Pflichten. Weit über alles, was Freundschaft heisst, erhebt sich die eheliche Gemeinschaft, und weit über alle tierische Verbindung wird die Ehe erhoben durch das Gelübde der Treue, der Lebenslänglichkeit der in ihr geschlossenen Verbindung, der Ausschliesslichkeit und daher der Unauflöslichkeit. Wegen ihrer intimen und zarten Verhältnisse, wegen der Notwendigkeit der Weihe aller gegenseitigen Neigung durch wahrhaftige Liebe, aber auch deswegen, weil sich das gegenseitige Kennenlernen erst innerhalb der Ehe ermöglichen lässt, ist die eheliche Liebe und das eheliche Einsseins sehr verletzbar; zeitige bereitwillige Vergebung ist not, damit die Verstimmung nicht zu einer unheilbaren Entfremdung werde. *Ehebruch,* sagt Nitzsch, *ist Hochverrat im Staate Gottes, und die Schrift droht, dass Hurer und Ehebrecher Gott richten wird* (Hbr 13 4).

Eine wahre, ihrem Wesen entsprechende Ehe zu führen ist die Aufgabe aller Eheleute, die im besten Fall nur annähernd erfüllt wird. Gleichwohl bleibt die Hoheit der Ehe, es bleibt die pflichtmässige Ehre, die man der Ehe schuldig ist, auch wo unglückliche Ehen geführt werden, und um der Ehre der Ehe willen ist vieles zu verschweigen, vieles zu erdulden, was um der persönlichen Ehre willen sonst nicht zu erdulden sein würde. Und doch giebt es Scheusale von Mann und Welb, die eine Trennung der Ehe zur Rettung der sittlichen Würde des einen Teiles notwendig machen, und so sehr auch die Kirche durch den Pastor bemüht sein muss, die Scheidung um des Ansehens der Ehe willen zu verhüten, so giebt es doch Verhältnisse, in denen sie zur Trennung (*von Tisch und Bett*) raten muss. Allein eine Scheidung der Ehe mit dem Recht der Wiederverheiratung mag die staatliche Obrigkeit veranlassen, *um der Herzenshärtigkeit willen* und um grösseres Unheil zu verhüten; die Kirche kann, um der Heiligkeit der Ehe willen, eine Scheidung niemals gutheissen, und sie ist daher nicht zu nötigen, auf grund einer geschiedenen Ehe eine neue Ehe einzusegnen. Auch das ist ein Segen der Civilgesetzgebung, dass dadurch die Kirche die Freiheit empfangen hat, nach evangelischen Grundsätzen die Trauungsfrage zu ordnen.

In dem Sühneversuch, d. h. in der seelsorgerlichen Bemühung, die gerichtlich beantragte Scheidung rückgängig zu machen, ist es die Aufgabe des Seelsorgers, beiden Teilen die Heiligkeit der Ehe zum Bewusstsein zu bringen. In Erörterung der Gründe und in der Bemühung, Versöhnung herbeizuführen, ist mit jedem Teil gesondert zu verhandeln. Es ist überaus schmerzlich, in die Verwüstungen hineinzuschauen, welche die Sünde in dem Heiligtum der Ehe angerichtet hat, schmerzlich, wenn die Versöhnung nicht gelingt, von der Scheidung abzuraten und nur die Trennung zu befürworten, weil der Wunsch so nahe liegt, die geschlossene Ehe ungeschehen zu machen und dem s. g. unschuldigen Teil

nicht ein freudeloses Leben voll Entsagung und Selbstverleugnung zuzumuten. Aber Höhepunkte seelsorgerlicher Arbeit sind erreicht, wenn es gelingt, den schuldigen Teil zur Reue und Busse und zur Bitte um Vergebung zu bewegen, und den unschuldigen zur Gewährung der Vergebung bereit zu machen. Begnadigung ist ein Sieg Gottes, und aus tiefem Fall kann für die Zukunft eine Heiligung der Ehe hervorgehen.

§ 270. Die konvertierende Seelsorge.

An den Früchten der Werke sollen und können wir den Menschen selbst erkennen. Wo böse Werke sind, liegt stets ein Fehler des Herzens, der Gesinnung zu grunde. Aber ob dieser Fehler Bosheit oder sündige Schwäche sei, ist nicht von vornherein erkennbar; nicht jeder, der einmal gestohlen hat, ist seiner Gesinnung nach ein Dieb, nicht jeder, der einmal die Ehe gebrochen hat, ist seiner Gesinnung nach ein Ehebrecher. Wenige Menschen sind wie ihre Werke; meistens sind die Menschen entweder besser oder schlechter als ihre Werke; denn auch scheinbar geringfügigen Vergehen kann eine satanische Bosheit zu grunde liegen, und wer in aufloderndem Zorn einen Mann erschlägt, kann sittlich weit höher stehen als der, welcher in ruhiger Bosheit seines Nachbarn Hühner vergiftet. Das sind Elementarsätze der Ethik, die in der konvertierenden Seelsorge nie vergessen werden dürfen. Die Gesinnung des Menschen tritt zu tage in der Stellung, die er zu seiner Sünde einnimmt, in dem Urteil über sich selbst bei, in, nach seinem Fall. Von diesem Urteil hängt es ab, ob der Fall der Anfang des tieferen Versinkens, oder der Anfang des Aufstehens wird.

In der konvertierenden Seelsorge hat man es ja meistens mit unbekehrten, entsittlichten Menschen nach Vollbringung eines sittlichen Vergehens oder Verbrechens zu thun, vorerst gleichgültig, ob gerichtliche Strafe sie getroffen hat oder nicht. Aber es fehlt nicht an Vertretern aller Stufen und Arten religiöser und sittlicher Zustände. Selbst ernste gläubige Christen werden Gegenstand der konvertierenden Seelsorge; über die Tücke und Heillosigkeit des eigenen Herzens (Jer 17 9) sind sie im unklaren, ein schwarzer Punkt ist im Mangel an Selbstprüfung ihnen verborgen geblieben, da hat die Versuchung eingesetzt und sie zu Fall gebracht. Es giebt auch Christen, die es nur nach eigener Schätzung sind ohne Leben aus Gott; sie meinen Höhen bereits erstiegen zu haben, und haben kaum die ersten Schritte im Glaubensleben gethan. Wie weit die Selbsttäuschung geht, erzählt die Kirchengeschichte auf vielen Blättern von Leuten, die in Sünden sich wälzen und für die christliche Wahrheit und dogmatische Formeln schwärmen.

Der ungeübte Seelsorger lässt leicht durch zwei Erscheinungen sich täuschen; durch bald eintretende thränenreiche Reue und durch

anhaltenden Trotz. Jene ist die Äusserung gefühliger Naturen; aber der grüne Halm verdorrt auf dem Felsenboden, die Thränen werden getrocknet durch selbstgemachten Trost. Dieser ist oft nur die Erscheinung des nagenden Gewissens und des inneren Kampfes, der dem Siege des guten Teils zuneigt. In keinem Falle fühle der Seelsorger sich beleidigt, aber auch in keinem Fall triumphiere er vorschnell. In dem Bewusstsein, in sich selber keine Bürgschaft zu haben, vor gleichem Fall bewahrt zu werden, sondern der behütenden Gnade Gottes sein Stehen zu verdanken, soll er in Mittragen der Sünde, in der Liebe Christi, im Hinblick auf sich selbst, dass auch er zusehen müsse, dass er nicht falle, dem Heil der Seele dienen wollen; der Zweck seines Amtes hat ihn zu erfüllen, nichts Anderes. Das erste Ziel seines seelsorgerlichen Berufes ist Augustana 12[1]) in der Voraussetzung aller wahren Busse ausgesprochen: agnito peccato. Zur Anerkennung der Sünde ist der Sünder zu führen, und es ist ihm deutlich zu machen, dass weder Selbstentschuldigungen noch Selbstanklagen irgend einen Milderungsgrund in der Beurteilung der Sünde bieten. Der Weg zu diesem Ziel ist je nach den religiösen Voraussetzungen des Sünders verschieden. Leicht ist der Weg, wo gläubige Erkenntnis Christi die Voraussetzung ist; sein heiliges Bild, vor dem wir selig zu schanden werden, ist vor das Auge zu stellen. Schwerer ist der Weg, wo die Erkenntnis Christi fehlt und das Gewissen verschüttet ist; doch es ist vorhanden, es ist aufzuwecken durch das Gesetz Gottes, die Sünde ist als Beleidigung Gottes, der selig machen und verdammen kann, als Werk des Fleisches zu charakterisieren, das den Vollbringer vom Reiche Gottes ausschliesst, so er nicht Busse thut (I. Kor 6 9.10; Gal 5 19-21; Eph 5 5.6).

Das zweite Ziel drückt Augustana 12 mit diesen Worten aus: *Constat autem poenitentia propria his duabus partibus. Altera est contritio seu terrores incussi conscientiae (agnito peccato); altera est fides, quae concipitur ex evangelio seu absolutione, et credit propter Christum remitti peccata, et consolatur conscientiam et ex terroribus liberat.* Auch hier ist der unerfahrene Seelsorger zu warnen, dass er nicht die Empfindung der Reue etwa über das Unheil, das die Sünde über den Sünder gebracht hat, für Bussethun halte. Aber auch wo der Anfang der Busse wahrhaftig ist, wird die Unterscheidung der κατὰ θεὸν λύπη von der τοῦ κόσμου λύπη (II. Kor 7 10) genau zu beachten sein. Diese besteht nur aus der *Contritio seu terrores incussi conscientiae* und führt zur Verzagtheit und Verzweiflung, da geschehenes nicht ungeschehen zu machen ist. Es fehlt der Glaube an die Möglichkeit und Thatsächlichkeit der Vergebung in Christo, und so ist Kains Busse und des Judas Busse da, nicht des Petrus Busse, nicht der Entschluss des verlorenen Sohnes: *ich will*

1) Müller 41.

mich aufmachen und zu meinem Vater gehen. Die Sünde des Unglaubens, der Gott entehrt, als ob seine Gnade geringer wäre, als des Menschen Sünde, und die Huld Christi, dessen Ruhm es ist, die Sünder anzunehmen, das ist dem Sünder zu verkünden. Jene besteht in der *Contritio cordis* und dem Glauben aus dem Evangelium, welcher Vergebung der Sünden um Christi willen glaubt. Doch auch hier ist Täuschung nahe; es ist stets bedenklich, wenn das Wort der Gnade ohne Kampf und Hindernis schnell aufgenommen wird. Man will dem Schmerz der Contritio entfliehen und leichtfertig sich über den Ernst der Sünde hinwegsetzen, als ob sie nicht weiter in Betracht käme, man macht die Gnade zum Ruhekissen des Fleisches und Christus zum Sündendiener.

Das dritte Ziel spricht Augustana 12 mit den Worten aus: *Deinde sequi debent bona opera, quae sunt fructus poenitentia.* Der Seelsorger hat den Bekehrten zu schützen gegen Freunde und Feinde; gegen die Freunde, d. h. fromme Seelen, welche den Bekehrten (wie ehedem die Confessores und Martyres) als Wunder der Gnade verhätscheln und ihn sicher machen; gegen die Feinde, welche teils in den ehemaligen Sündengenossen zur Stelle sind, teils in den stolzen Rechtschaffenen, die an die Wirklichkeit der Busse und Bekehrung nicht glauben und alles für Heuchelei erachten. Besonders den Verwandten und Hausgenossen, weil sie der Schwäche des Bekehrten am ersten inne werden, ist tragende Liebe und Geduld mit dem Strauchelnden und Schwachen zu empfehlen, dieser selbst darauf unermüdlich hinzuweisen, dass die einmalige Bekehrung sich nur durch tägliche Bekehrung verfestigt, und dass der wahrhaft Bekehrte das Leid über seine Sünde neben dem Trost der Vergebung nicht vergisst, vielmehr es in möglicher Abbitte und Erstattung, sowie in willigem Aufsichnehmen aller Folgen und Pflichten seines Falles und Aufstehens sich bewähren lässt. Vor allem aber ist ihm hilfreiche Hand zu bieten, dass eine neue feste Lebensordnung ihm Halt und Schranke werde, dass er Gottes Wort und Gebet fleissig treibe, den Sonntag heilige und vom Hl. Mahle sich nicht fern halte, nicht aus gesetzlichem Zwang, sondern weil es ihm Ehre und Freude sei. Den meisten Bekehrten wird es an Rückfällen in frühere Sünden nicht fehlen; diese sind, auch wo sie nicht vereinzelt bleiben, keineswegs hoffnungslos, wenn nur Frechheit in Leugnung der Sünde und Heuchelei in Bedeckung der Sünde fern bleibt.

Ausdrücklich sei die Frage aufgeworfen, ob die *Confessio oris* dem Beleidigten gegenüber stets von dem Konfitenten zu fordern sei. Nur mit bedingtem Ja ist darauf zu antworten. Zwei Beispiele mögen reden. Ein junges Mädchen dient bei Verwandten, zwei hartherzigen geizigen alten Junggesellen. Diese verweigern ihr das Notwendige an standesmässiger Kleidung, obgleich sie statt des Lohnes sich dazu verpflichtet haben. Von dem Erlös verkauften Gemüses behält sie einen Teil für sich, um Kleidungsstücke sich anzuschaffen. Beunruhigt über

dies Verfahren beichtet sie dem Pastor. Dieser dringt auf Bekenntnis vor jenen Verwandten. Sie bittet, dies Bekenntnis ihr zu erlassen; sie wolle das Entwendete in aller Stille zu ersetzen suchen. Der Pastor meint, nicht nachgeben zu dürfen, und sie verfällt in unheilbare Gemütskrankheit. Der Pastor hätte nach Lage der Verhältnisse jene Forderung nicht aufstellen oder aufrecht erhalten dürfen. — Ein Einjährig-Freiwilliger behält aus Versehen scharfe Patronen nach einer Schiessübung zurück. Erst nach der Abforderung bemerkt er sein Versehen. Die militärische Strafe, welche auf solchem Vergehen steht, ist bekanntlich sehr scharf. Soll er es dem Hauptmann anzeigen? Er zieht es vor, das Ende seines Dienstjahrs abzuwarten, und schickt anonym dem Hauptmann eine reichliche Geldsendung zum Ersatz der aus Versehen entwendeten Patronen. Er hat nicht unrecht gehandelt. — Also die Umstände sind zu erwägen; so gewiss bei relativ normalen Verhältnissen die Aufrichtigkeit der Busse in der Abbitte sich zeigt, so sicher ist bei abnormen Verhältnissen auf die Abbitte nicht zu dringen. —

§ 271. Fortsetzung. Die Seelsorge in den Gefängnissen.[1])

1. Kategorieen der Gefangenen. Märtyrer in den Gefängnissen scheinen heutzutage bei der Befangenheit russischer (Ostseeprovinzen, Stundenleute in Russland) und römisch-katholischer (Rheinprovinz) Rechtspflege nicht so gar selten werden zu sollen. Ihre Aufgabe wird sein, sich in allem als Diener Gottes in grosser Geduld (II. Kor 6 1-10) zu beweisen, und der Seelsorger wird ihnen darin zur Seite stehen. Immerhin häufiger noch werden die aus Rechtsirrtum schuldlos Angeklagten und Verurteilten sein. Sie stehen in Gefahr der Verbitterung oder der Verzagtheit, wenn sie nicht gar darauf sinnen, List wider die Gewalt zu setzen und durch Unwahrhaftigkeit oder Selbstbefreiung eine Änderung ihrer Lage herbeizuführen. Die Aufgabe des Seelsorgers wird es sein, das Gottvertrauen zu festigen, weil Gott das Recht lieb hat und zu seiner Zeit den Unschuldigen rechtfertigen wird; die Wahrhaftigkeit und die ausharrende Geduld zu festigen, damit keine Un-

1) Litteratur: Unter den sehr zahlreichen Schriften sind besonders hervorzuheben: Die „Jahresberichte der rheinisch-westfälischen Gefängnisgesellschaft" (Rubrik: Berichte über die Spezialkonferenzen der Geistlichen) seit 1861. — Blätter für Gefängniskunde. Organ des Vereins der deutschen Strafanstaltsbeamten. Heidelberg 1866f. — K. Krohne, Lehrbuch der Gefängniskunde (1889) Abschnitt VII: Religiöse Pflege § 123—125. — v. Koblinski, Die Pflicht der Kirche gegen die Gefangenen 1889. — Derselbe, Zehn Jahre Gefängnisprediger 1894. — B. Riggenbach, Die christliche Liebesthätigkeit für die Gefangenen 1888. — Derselbe, Die Wurzeln der Vergehen und Verbrechen im Familien- und Volksleben 1890. — H. Reuss, Was kann die Seelsorge im Gefängnis nicht leisten und was soll sie leisten? Ztschr. f. prakt. Theol. 1895, S. 224f. — H. A. Köstlin a. a. O. 334f.

gerechtigkeit ihre Unschuld in Schuld verwandele; sie sittlich und religiös zu ermutigen, weil die sittliche Würde durch Ehrenkränkung nicht verloren werde, vor allem sie zur demütigen Beugung unter Gottes Schickung, die auch hier Gedanken des Friedens zur Gerechtigkeit offenbaren will, zu ermahnen.

Aber Märtyrer und Unschuldige bleiben gleichwohl seltene Ausnahmen unter den Insassen der Gefängnisse. Fast durchweg hat es der Seelsorger mit Schuldigen zu thun; sie empfangen, was ihre Thaten nach menschlicher Schätzung unter dem Gesichtspunkte privater oder öffentlicher Rechtskränkung wert sind, sie stehen unter dem menschlichen Strafzweck: *quia peccatum est, ne peccetur.*[1]) Aber auch unter den ihre Schuld im Gefängnis Büssenden giebt es grosse Unterschiede. Die durch Leichtsinn oder durch Not einen schweren Fehltritt begangen, aber sittliches Bewusstsein oder sittlichen Anstand sich bewahrt haben, sind wohl zu unterscheiden von den gewerbsmässigen Verbrechern, denen das sittliche Bewusstsein geschwunden ist; jenen wird die in den modernen Gefängnissen vorwiegende Einzelhaft eine Wohlthat sein, diesen ist sie ein Schrecken und eine Plage. Beide Klassen finden sich auch in der grossen Schar der jugendlichen Verbrecher, der weiblichen Gefangenen, bei denen es sich durchweg um die beiden Kategorieen der Prostituierten und Nichtprostituierten handelt, und in der Schar der mehr oder weniger ergrauten Gefangenen. Der Grund des Verbrechertums ist in den seltensten Fällen das physische und soziale Elend unserer Tage an und für sich; besonders ist davor zu warnen, den Fall der weiblichen Insassen des Gefängnisses darauf zurückzuführen; eine reicher fliessende Quelle sind die Folgen der sozialen Verhältnisse besonders in der s. g. Arbeiterwelt, wie sie sich in dem Mangel an Familienleben, daher an Erziehung der Jugend kund geben; der überall vorwiegende Grund ist die Zuchtlosigkeit unserer Tage, die Gottentfremdung, die Scheu vor ehrlicher Arbeit und das Gift atheistischer und materialistischer Weltanschauung, das durch zahlreiche Kanäle in alle Klassen der Bevölkerung verbreitet wird. Somit beruht die akute Sünde des Einzelnen auf der habituellen Sünde der Gesellschaft. Die Gefängnisse sind die Geschwüre des sozialen Körpers, und der Einzelne ist nicht der aus der Art geschlagene Bösewicht inmitten sittlich ehrenfester Glieder, nicht der Kranke unter den Gesunden, er ist ein krankes Glied des Körpers, und der Krankheit des Köpers sind alle anderen Glieder mehr oder weniger teilhaftig.

2. Die Wirksamkeit des Gefängnispredigers bewegt sich ausser dem Religionsunterricht, der besonders den jugendlichen Gefangenen zu erteilen ist, in spezieller Seelsorge und in der Predigt.

1) Fr. v. Liszt, Der Zweckgedanke im Strafrecht. Programm. Marburg 1882.

Für die Seelsorge ist es unbedingt not, sich eine möglichst genaue Kenntnis des Vorlebens jedes einzelnen Gefangenen zu verschaffen. Sie wird durch Studium der Gerichtsakten, sodann durch Anfrage bei dem seitherigen Seelsorger, den Eltern, Lehrherren u. s. w. erlangt. Die Notwendigkeit der individuellen Behandlung jedes Einzelnen wird sich daraus sofort ergeben, und die individuelle Behandlung wird notwendig sein, so lange der Gefangene im Gefängnis bleibt. Gleichwohl sind Allen gegenüber dieselben Grundsätze, die das Gesammtverhalten des Seelsorgers zu bestimmen haben, ohne Unterschied anzuwenden. Inbetreff des Gefangenen selbst bestehen sie in der unbedingt feststehenden Voraussetzung, dass der Gefangene ein Glied der christlichen Gemeinde ist, von Christus geliebt und erlöst, daher rettbar für Zeit und Ewigkeit; nicht weniger in der Voraussetzung, dass die Gefangenschaft kein Beweis sittlicher Inferiorität gegenüber den Nichtgefangenen ist; Viele hält nur Schlauheit und Rechtskenntnis vom Gefängnis fern, die sittlich weit tiefer stehen, als der Gefangene. So sehr jedoch diese Voraussetzung den Seelsorger zu leiten hat, so wenig hat er sie dem Gefangenen selbst auszusprechen. Diesem gegenüber ist vielmehr ernstes und unverhülltes Geltendmachen des göttlichen Urteils über die Sünde und des von Gott gegebenen Weges zur Rettung in Busse und Glauben geboten. Inbetreff seines Verhältnisses zu dem Gefangenen wird der Seelsorger es nie vergessen dürfen, dass er selbst im besten Fall ein begnadeter Sünder ist, und die Kommunikativform des Gespräches, die aus diesem Bewusstsein sich ergeben wird, ist eine Macht, die den Gefangenen mit Vertrauen und mit Hoffnung zu erfüllen im stande ist. Vollständige Furchtlosigkeit, Geradheit, Vertraulichkeit und Unbefangenheit sind unentbehrliche Eigenschaften für den Seelsorger; sie werden um so tieferen Eindruck machen, wenn Hand in Hand damit der Beweis der Liebe geht, der in dem Interesse an der Person des Gefangenen, an seiner Familie, an seiner Zukunft durch Fürsorge und reiche Korrespondenz nach allen Seiten hin gegeben wird. Das höchste Ziel der Seelsorge wird es sein, dass der Gefangene Gott recht giebt wider sich selbst und dass er auf die Gedanken des Seelsorgers dergestalt eingeht, dass er als Maxime seines Handelns den Vorsatz fasst, so handeln zu wollen, wie sein Seelsorger an seiner Stelle handeln würde. Denn das Evangelium in seiner Predigt der Gnade und des Gerichtes tritt dem Gefangenen in der Person des Seelsorgers gewissermassen verkörpert entgegen, und die Person des Seelsorgers ist es, die ihm sittlichen und religiösen Halt wenn nicht gewährt, so doch in einzigartiger Weise vermittelt. Weichmütigkeit und mitleidiges Beklagen sind nirgends schlechter angewendet, als im Gefängnis; sie locken nur Heuchelei und raffiniertes Lügenwesen hervor.

Die schmerzlichste Aufgabe der Seelsorge an Gefangenen ist die Vorbereitung der Verbrecher zum Tode durch Henkershand. Niemals ist

der Tod die Sühne der Sünde, auch nicht der gewaltsame Tod; daher hat der Pastor in der Bitte: *lasset euch versöhnen mit Gott* nicht zu ermüden. Dem bussfertigen Sünder hat er unermüdlich mit den Tröstungen des Evangeliums zu dienen, dem verstockten mit ernsten Mahnungen zum Bekenntnis und zur Busse. Der Schächer am Kreuz ist die Trostfigur, und die Erfahrung giebt oft dem Sprichwort recht: *en peu d'heures Dieu labeure.*

In der Predigt hat der Gefängnisprediger möglichst objektiv zu verfahren, er hat sich alles Scheltens, aller Anspielung, aller besonderen Anwendung durchaus zu enthalten; in einfacher, kerniger Weise hat er den Text reden zu lassen, und die Aufmerksamkeit der Gefängnisgemeinde sorgt dafür, dass das Wort seine individuelle Anwendung findet. In manchen Gefängnissen hat sich die Einrichtung auf das beste bewährt, dass jeder Abendmahlsfeier eine Privatbeichte aller Teilnehmenden vorangeht. Aus dem, wass Reuss a. a. O. darüber mitteilt, geht freilich hervor, dass dem namentlich mit Korrespondenzarbeit überlasteten Prediger aus der sorgfältigen Privatbeichte eine neue grosse Arbeit erwächst, aber der Gewinn und Segen dieser Arbeit ist unverkennbar.

3. Der Gemeindepastor und das Gefängnis. Durch seine Wegführung ins Gefängnis ist der Verurteilte dem Bereich seiner kirchlichen Gemeinde zwar entnommen; die unmittelbare Seelsorge hat der Gefängnisprediger übernommen, allein die Heimatgemeinde und der heimatliche Pastor haben dessenungeachtet grosse Aufgaben zu erfüllen prophylaktischer, konvertierender und fürsorgender Art.

Die Thatsache, dass Glieder der Gemeinde dem Strafrichter verfallen, muss die Gemeinde selbst als eine sie belastende Thatsache empfinden, und sie darf angesichts dieser Thatsache sich der Pflicht nicht entziehen, dafür an ihrem Teil Sorge zu tragen, dass diese Thatsache möglichst vermieden werde. Es kann nicht Besserung in dem unheimlichen Anwachsen der Gefängnisbevölkerung eintreten, als bis die so unsäglich zerfahrenen Zustände der Gemeinden einer durchgeführten Organisation platzmachen, in der die von Gott gegebenen persönlichen Kräfte der Gemeinde den Gliedern der Gemeinde religiösen und sittlichen Halt gewähren, und die bösen Folgen gegenwärtiger Kulturentwickelung in der Familienlosigkeit weiter Schichten, in der Herrschaft gottentfremdeter Weltanschauung paralysiert werden. Bei der herrschenden Freizügigkeit hat die Gemeinde, an ihrer Spitze der Pastor, dafür einzutreten, dass die Glieder der Gemeinde mit der Heimatgemeinde in Berührung bleiben; sie hat sich um das Wohl und Wehe der in der Fremde Weilenden zu kümmern durch Kenntnisnahme ihrer Verhältnisse und durch Fürsorge namentlich religiöser und sittlicher Art. Die Aufgabe bleibt, mag sie auch bei den augenblicklichen kirchlichen Zuständen zu einem guten Teil unerfüllbar sein.

Der Gefangenen selbst hat die Gemeinde und der Pastor sich anzunehmen. Es ist sehr beklagenswert, dass trotz aller Rührigkeit unserer Tage in Herstellung neuer Agenden der Gedanke wie es scheint ferngeblieben ist, in das sonntägliche Kirchengebet die Fürbitte für die Gefangenen, insonderheit für die Glieder der Gemeinde, aufzunehmen. Das Gebet für die Gefangenen würde den Pharisäergeist dämpfen, es würde die Anschauung, als ob jene aus dem Zusammenhang mit der Gemeinde ausgeschlossen wären, unmöglich machen, es würde das Pflichtbewusstein wecken, der gefallenen Glieder sich anzunehmen, und diesen das Gefühl des Ausgestossenseins nicht aufkommen lassen. Durch Besuche der Gefangenen seitens geeigneter Gemeindeglieder, durch Korrespondenz des Pastor mit seinen ehemaligen Konfirmanden wird viel zu erreichen sein. Endlich wird darauf hinzuwirken sein, dass auch zu den Untersuchungsgefangenen zuverlässigen Seelsorgern, von denen eine Einwirkung auf den Verlauf der Untersuchung nicht zu befürchten ist, Zutritt gewährt werde.

Die wichtigste Aufgabe erwächst jedoch der Gemeinde in der Fürsorge für die Entlassenen, die gegenwärtig fast ausschliesslich den s. g. Gefängnisgesellschaften überlassen bleibt. Die meisten Rückfälle der Entlassenen sind ja dadurch verursacht, dass die Gesellschaft, in die sie zurücktreten, sie als Geächtete mishandelt, und dass ihnen dadurch die Möglichkeit, in der Freiheit ein ehrbares Leben zu führen, abgeschnitten wird. Man hat ja wohl zu beachten, dass dem Gefangenen, auch wenn die Seelsorge im Gefängnis den bestmöglichen Erfolg gehabt hat, alle Möglichkeit, sich zu bewähren, entzogen ist; diese Möglichkeit tritt erst bei seiner Entlassung ein und zwar unter den erschwerendsten Umständen, wenn nicht liebende und fürsorgende Hände sich seiner annehmen. Ein Ministerialerlass von Cassel vom 16. Januar 1855[1]) traf weise Massregeln, die Fürsorge zu einer kirchlichen und bürgerlichen Gemeindesache unter Leitung des Pastor loci zu machen; die gute Absicht blieb unausgeführt. Durch einen gemeinsamen Erlass vom 19. Juni 1895 haben die Ministerien der geistlichen etc. Angelegenheiten, des Innern und der Justiz in Preussen *Bestimmungen über die Fürsorge für entlassene Gefangene* durch die kirchlichen Organe und die Fürsorgevereine getroffen, durch die eine thatkräftige Fürsorge für die Entlassenen und ihre Rückführung in die bürgerliche Gesellschaft angebahnt ist. Auf die jugendlichen Gefangenen ist besondere Rücksicht genommen.[2]) Die *kirchlichen Organe* können jedoch nur auf grund der Organisation der Gemeinde wirken, und die

1) G. L. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht 234.

2) Kirchliches Amtsblatt für den Konsistorialbezirk Cassel vom 21. Novbr. 1895 (Nr. 9).

ganze Gemeinde hat es als ihre Sache anzusehen, der Entlassenen sich anzunehmen und ihnen behilflich zu sein, die Bahn des Verderbens fortan erfolgreich zu meiden.

4. Kapitel.

Die Seelsorge in Beziehung auf den irrenden Menschen oder die didaktische Seelsorge.

§ 272. Einleitung. Allgemeine Gesichtspunkte.

Parakletische und pädeutische Seelsorge giebt es nicht ohne jedesmaligen Einschlag von Belehrung, und didaktische Seelsorge wird nie ohne parakletischen und pädeutischen Einschlag sein. Denn Unwissenheit ist stets eine Macht der Trostlosigkeit und der Sünde; klare Erkenntnis bahnt dem Troste den Weg und befestigt ihn, wie die Erkenntnis der Wahrheit auch stets als ein Mittel zur Heilung der Sünde sich bewährt. Gleichwohl ist besondere didaktische Seelsorge nicht ausgeschlossen, weil intellektuelle Bedürfnisse und intellektuelle Schäden nur durch sie zu beseitigen bezw. zu befriedigen sind. Christus und seine Apostel zeigen uns den Weg. Das Zeugnis von der Wahrheit (*μαρτυρεῖν*), das Einsetzen der eigenen Person für die Wahrheit (*Wahrlich, wahrlich, ich sage euch*) geht aller dialektischen Belehrung voran oder macht sie sogar überflüssig.[1]) Wie aber der Herr sich in Lehrgespräche mit den Pharisäern einlässt und sich der Beweisführung für sein Wort besonders aus der alten Geschichte des Volkes unterzieht, so verbreitet sich Paulus in seinen Briefen an die Römer und Galater in lehrhaften Auseinandersetzungen über Gesetz und Evangelium, Verdienst und Gnade, und I. Kor 15 ist eine ausführliche dialektische Belehrung über die Auferstehung. Auch der Seelsorger hat in erster Linie mit dem Zeugnis der Wahrheit zu operieren, aber nach solchem Zeugnis sind lehrhafte Ausführungen nicht selten geboten.

Die Quellen der intellektuellen Schäden sind doppelter Art: Unwissenheit und Zuvielwissen. Die Unwissenheit ist entweder mit Dummheit gepaart, dann ist sie entweder unheilbar oder ge-

1) E. L. Th. Henke, Erlebnisse und Gleichnisse[2] (1874), S. 5: „Ich werde anders von Irrtum befreit, wenn einer mir eine richtige Schlussfolge vorlegt zu meiner Einsicht, oder wenn einer mir ein äusseres Faktum berichtet zu meiner Kenntnis, oder wenn er durch Aussprechen der Kraft seines religiösen und sittlichen Bewusstseins auch die matten Funken davon in mir wieder mitzuentzünden vermag. Wirkt letztere Belebung bei mir auch Erkenntnisse, z. B. Befreiung von Zweifel und Unglauben, so hat der, dem ich das verdanke, nur mittelbar zu meiner Belehrung gewirkt; er hat nicht statt meiner gesehen und mir dem Blinden erzählt, was er gesehen, sondern er hat mir die Schuppen von den Augen genommen und mich geheilt zum Selbstsehen.“

legentlich durch Katechismusbelehrung zu behandeln; oder sie ist mit weltlicher Bildung, bezw. Verbildung, verbunden. In diesem Falle ist bei unentbehrlichem den Zweck nie aus den Augen verlierendem Eifer grosse Vorsicht und Gewandtheit not, nicht weniger aber auch oft grosse Geduld und unter Umständen die Beherzigung des *Risum teneatis amici*, wenn geistreiche und welterfahrene Leute in religiösem Wissen sich vom ersten besten Elementarschüler müssen beschämen lassen. Das Zuvielwissen und -wissenwollen zeigt sich im Grübeln über unerforschbare Dinge, in der Liebhaberei für mystisches Dunkel und separatistisches und sektiererisches Wesen. *Man hält sich selbst für klug, begehrt grosse Dinge* (Jer 45 5) und verachtet das Lob Ps 131 1: *Ich wandle nicht in grossen Dingen, die mir zu hoch sind*, während das Eine Notwendige vernachlässigt wird. Die Ausführungen Kol 2 und in den Pastoralbriefen wenden sich bereits gegen solche Wisserei, welche das Herz von der Hauptsache des Christentums abzieht. Allein so reich an Geduldsproben für den Pastor und an Beunruhigungen der Gemeinde solche Zuvielwisser sein mögen, so ist doch das Interesse für geistliche und ewige Dinge, das sich bei ihnen findet, allezeit weit höher zu schätzen, als die Gleichgültigkeit der Menge, und der Eifer, religiöse Grundsätze und Erkenntnisse im Leben zu bethätigen, auch wenn dieser Eifer falschen Weg einschlägt, ist unter allen Umständen gegen tote Gewohnheitskirchlichkeit in Schutz zu nehmen. So weit der Pastor es mit ernsten Christen unter diesen Leuten zu thun hat, müssen sie seinem Herzen näher stehen, als die ungläubigen und ungeistlichen Glieder seiner Gemeinde. Geduld freilich ist not in ihrer Behandlung; denn das Wort Jak 3 17, dass die Weisheit von oben her sich sagen lässt, steht oft nicht in ihrem Neuen Testament. Um so mehr ist Geduld und unermüdlich nachgehende Liebe not, als die Erfahrung lehrt, dass die überspannte Grübelei in religiösen Dingen nicht selten eine Reaktion sehr fleischlicher Art nach sich zieht. Das *Im Geiste leben* ist Selbsttäuschung, wenn es das *Im Geiste wandeln* nicht bewirkt, und der Glaube an die Gnade führt ins Verderben, wenn nicht der Hass gegen die Sünde damit verbunden ist[1]), Hochmut und Antinomismus sind die Seelenschäden jener Leute.

Obgleich sich diese Schäden auch bei den ausgesprochenen in besonderen kirchlichen Gemeinschaften gesammelten Separatisten und Sektierern vielfach finden, so sind diese doch nicht als eine absolute Schädigung der Gemeinde anzusehen. Durch die strenge Kirchenzucht und das innige Gemeinschaftsleben in diesen Kreisen, durch ihr Halten auf Gottes Wort, durch ihren Glaubensgehorsam und den sittlichen Ernst

1) Et quia per fidem accipitur Spiritus Sanctus, iam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint. Augustana 20 § 29 (Müller 46).

ihres Lebens sind sie nicht selten der Gemeinde ein Vorbild und Ansporn zur Nacheiferung, dem Pastor eine Mahnung zu wahrer *Geistlichkeit.* Ihre Liebe zur Separation oder zur Sekte ist oftmals sehr achtungswerten Ursprungs; nicht in der Kirche, sondern in jenen Gemeinschaften sind sie gläubige Christen geworden, die Pflicht der Dankbarkeit hält sie jenen verpflichtet. Doch nicht nur als Vorbild, sondern auch als Offenbarer von Versäumnissen der Kirche und als Mahner an vorliegende Schäden haben sie ihre Bedeutung. Aus dem Munde der Separatisten und Sektierer werden nämlich stets drei Klagen laut, welche sich auf Leben, Lehre und Gemeinschaftspflege in der Kirche beziehen. Inbetreff des religiösen und sittlichen Lebens nehmen sie Anstoss, dass das religiöse Leben vielfach nur in der Teilnahme am Kultus besteht, dass dagegen auf Erweckung lebendiger und selbständiger Frömmigkeit und auf Gestaltung des sittlichen Lebens nach Massgabe des Evangeliums wenig Bedacht genommen wird. Der Mangel an jeder Art der Kirchenzucht oder eine Beschränkung derselben auf Fornikationsfälle sei ein tiefer Schaden der Kirche. Hinsichtlich der Lehre ist es vorzugsweise das Schweigen über eschatologische Dinge, das sie beklagen; die Kirche dürfe ihnen nicht falsche Eschatologie zum Vorwurf machen, wenn sie selbst mit dem Tode des einzelnen Menschen ihre Belehrung schliesse und über die Entwickelung des Reiches Gottes Schweigen beobachte. Hinsichtlich der Gemeinschaftspflege fehle es der Kirche an jeder Einrichtung, durch welche eine Sammlung, eine gegenseitige Stärkung Gleichgesinnter ermöglicht werde; vorzugsweise diese Gemeinschaft Gleichgesinnter biete ihre Separation oder Sekte; jedes Glied werde dort geehrt und an passender Stelle für die Gemeinschaft verwertet. Der letztgenannte Vorwurf war ohne Frage durchaus berechtigt. Im Gegensatz zum Pietismus war lange Zeit in der evangelischen Kirche eine lebhafte Abneigung gegen besondere Gemeinschaften gläubiger Gemeindeglieder vorhanden, und solche Gemeinschaften vermochten nicht grössere Ausbreitung zu gewinnen. Heutiges Tages steht die Frage der Gemeinschaftspflege unter den innerkirchlichen Fragen und Aufgaben im Vordergrund. Es kann über die Seelsorge den Separatisten und Sektierern gegenüber nicht gehandelt werden, bevor nicht die richtige Stellung des Pastors zu den innerkirchlichen Gemeinschaften fixiert worden ist.

§ 273. Die didaktische Seelsorge an innerkirchlichen religiösen Gemeinschaften.[1])

Der Mangel an engerer religiöser Gemeinschaft innerhalb der evangelischen Kirche hat, besonders in den letzten Jahrzehnten, einer Bewe-

1) Aus der überreichen Litteratur ist als besonders wertvoll herauszuheben: C. J. Nitzsch, Prakt. Theologie $1^2$184f. — Karl Buhl, Ecclesiola in ecclesia oder die

gung zur Gemeinschaftsbildung platzgemacht, die einer klaren und zielbewussten Leitung um so mehr bedarf, als sie ohne solche eine Gefahr für das Gemeindeleben werden kann, während sie richtig geleitet der Gemeinde als Salz und Licht zu dienen im stande ist. Die Gemeinschaftspflege ist daher ein hervorragendes Glied in dem Ganzen der kirchlichen speziellen Seelsorge.

1. Kleinere religiöse Gemeinschaften in der Kirche hat es zu allen Zeiten gegeben. Das Prinzip der freien Geselligkeit ist der christlichen Kirche eingeboren, und es hat sich stets in irgend einer Form geltend gemacht. Aus dem Gemeinschaftsbedürfnis des Glaubens und des christlichen Lebens ist in der vorreformatorischen Kirche das Mönchswesen entstanden und alle jene Orden und Kongregationen, die Rom in den Dienst der Kirche zu ziehen meisterlich verstanden hat. Luther schwebte eine Gemeinschaftsbildung derer vor, die *mit Ernst Christen sein wollten*; Ph. Jak. Spener hat in seiner *Ecclesiola in ecclesia* den Gedanken aufgenommen und ihn zur That werden lassen; die Herrnhutische Brüdergemeinde ist aus demselben Bedürfnis hervorgegangen, und was seit Speners Besuch in Württemberg an Gemeinschaftsbewegung vorhanden war, ist durch den Einfluss von J. A. Bengel 1743 in die Kirche eingeordnet, um sich zu grosser Macht in den *Stunden* zu entfalten und bis zum heutigen Tage der evangelischen Kirche Württembergs einen reichen Gewinn an geistlicher Kraft zu geben. Es ist daran zu erinnern, dass diese Gemeinschaften — freilich nicht sie allein — es waren, welche die Eigentümlichkeit evangelischen Glaubenslebens auch in der Winterzeit der Aufklärung bewahrt und einen neuen Frühling vorbereitet haben. Wir erinnern an Gerhard Tersteegen und seine wie seiner Geistesverwandten Thätigkeit am Niederrhein, an die Christentumsgesellschaft in Süddeutschland und ähnliche Gemeinschaften. Es mag sein, dass man mit Recht an dem Leben und Treiben dieser Gemeinschaften evangelische Weitherzigkeit und Freiheit und manches Andere vermisst, wie denn überhaupt Gott selbst *seinen Dienern nicht traut und seinen Engeln Irrtum beimisst* (Hiob 4 18); aber man hat kein Recht, jene Bildungen als *Krankheitsgeschichte und Todesanfang* zu beurteilen. Überall wo wahrhaft religiöses Leben erwacht ist, da bedarf und sucht es Ge-

---

Gemeinschaftspflege innerhalb der evangelischen Landeskirchen 1881. — Verhandlungen der Gnadauer Pfingstkonferenz 1888 und 1892. — D. L. Müller, Ecclesiola in ecclesia, die Gemeinschaft der Gläubigen in ihrem Verhältnis zur sichtbaren Kirche (Nr. 666 der Wupperthaler Traktatgesellschaft). — Verhandlungen des Kongresses für Innere Mission in Posen 1895. (Referat von Pastor Kühn in Siegen und die Diskussion.) — Statistisch wertvoll: v. d. Oelsnitz, Der Stand des Christlichen Gemeinschaftslebens innerhalb der evangelischen Landeskirche in Deutschland und speziell in Schlesien. (Referat auf der Gnadenberger Gemeinschafts-Konferenz 1895.)

meinschaft; ist das nicht der Fall, so ist das religiöse Leben nicht gesund; man beachte doch nur, was das Neue Testament in den Briefen des Apostels Paulus und in I. Joh. über die *Κοινωνία* zu sagen und zu preisen weiss.

2. Die Form freilich, in der sich das Gemeinschaftsbedürfnis der religiös Lebendigen, der Gläubigen, derer, *die mit Ernst Christen sein wollen,* äussert, ist nicht einheitlich zu fixieren. a) Es ist sehr wohl denkbar, dass ein geistesmächtiger Prediger und Pastor durch den sonntäglichen Gottesdienst und vielleicht durch die wöchentliche Bibelstunde, deren Ertrag dann in der täglichen Hausandacht wirksam erhalten wird, dem Gemeinschaftsbedürfnis Genüge thut; unter den regelmässigen Teilnehmern kann sich Freundschaft und Brüderschaft anbahnen, sie kann sich bei geeigneten Gelegenheiten in werkthätiger Bruderliebe offenbaren und entfalten, ohne dass besondere regelmässige Zusammenkünfte ausser den kirchlichen Bedürfnis wären. Allein es ist ganz verkehrt, von der Institution des Gemeindegottesdienstes als solchen volle Befriedigung des Bedürfnisses nach Gemeinschaft der Gläubigen zu erwarten, und der Anspruch des Predigers und Pastors ist anmassend, auf grund seiner Leitung des Gottesdienstes jene Befriedigung zu fordern; soll aber die Hausandacht die genügende Ergänzung bieten, so ist mit Nitzsch zu fragen, wie es dann sich verhält, *wenn ich ausserhalb des Familienlebens mich befinde oder innerhalb desselben mit meiner Gesinnung einsam stehe.* b) Es giebt Gemeinden, in denen das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit alle Glieder durchdringt; es ist durch die Geschichte der Gemeinde (z. B. Gemeinden unter dem Kreuz, Diasporagemeinden u. s. w.) erweckt und genährt, durch Gemeinde-Predigt (im Gegensatz zur Predigt, die sich an den Einzelnen wendet), Gemeinde-Seelsorge, Kirchenzucht lebendig erhalten und gefördert worden. Je mehr dies Bewusstsein vorhanden ist, desto weniger wird sich das Bedürfnis nach gesonderter Gemeinschaft geltend machen; je mehr aber durch Geringschätzung des religiösen Charakters der konkreten Gemeinde, durch Mangel an Kirchenzucht, durch pietistische Predigt, die nur die einzelnen Leute im Auge hat, das Gemeindebewusstsein gehemmt worden ist, um so mehr wird, wenn religiöses Leben erwacht, auch das Bedürfnis nach besonderer Gemeinschaft sich regen. c) Es ist ferner mit Buhl und Kühn hervorzuheben, dass die höher Gebildeten das Bedürfnis der Glaubensgemeinschaft sowohl durch Briefwechsel als auch durch Bücher befriedigen; jeder wissenschaftlich Gebildete weiss ja davon zu erzählen, welch innige Geistesgemeinschaft er mit seinen Autoren der Gegenwart und der Vergangenheit pflegt. Dem entspricht auch der Thatbestand, dass die besonderen *Gemeinschaften* meist aus dem Kleinbürgerstande, den *gleichartig bedürftigen Pilgern des Handwerks,* um mit Nitzsch zu reden, sich rekrutieren. d) Und auch in diesen Kreisen

besteht das Bedürfnis nach gemeinsamer Aussprache und Anregung keineswegs bei allen Gläubigen in gleicher Weise. Der Lebensberuf bringt es mit sich, dass ernste männliche Naturen mehr denken als reden, dass sie lieber das Empfangene in der Stille verarbeiten als es mitteilen, ja dass eine Abneigung vorherrscht, über die Heiligtümer des Herzens mehr als unbedingt nötig ist Worte zu machen. e) So besteht denn in der That das Bedürfnis, in besonderen Gemeinschaften Glaubensgemeinschaft und Brudersinn zu pflegen, vorzugsweise in den Kreisen mittlerer oder niederer Geistesbildung, und in diesen Kreisen wieder vorzugsweise nicht in den episch, sondern in den lyrisch angelegten Naturen. Der Anspruch dieser *Gemeinschaften*, wie er nicht selten laut wird, sie seien die Sammlung aller Gläubigen der Gemeinde, und wer nicht ihnen sich anschliesse, gehöre den Gläubigen nicht an; oder der gleichartige Anspruch, die *Gemeinschaft* sei die Ecclesiola in ecclesia, — ist deshalb durchaus zurückzuweisen. f) Gleichwohl sollen sie, wo sie in gesunder Weise sich gebildet haben und bestehen, als Teil, vielleicht als wesentlicher Teil, der Ecclesiola in ecclesia gewertet sein, und ihr Bestehen, das gesunde Leben vorausgesetzt, ist in gewisser Weise für das Leben der Gemeinde so unentbehrlich, dass in der Gemeinde, in der es an Gemeinschaft irgend welcher Art fehlt, der Pastor genötigt sein wird, die Vereinsbildung, die Gemeinschaft freier religiöser Geselligkeit, selbst in die Hand zu nehmen. Wenn ein in sozialer Beziehung und in seiner Gesinnung einsam stehender Mensch aus dem Schlaf der Gleichgültigkeit oder des toten Gewohnheitschristentums erwacht ist, wo soll er Bergung, wo Behütung und Gemeinschaft finden, wenn nicht engere Kreise ernster gläubiger Christen Zuflucht und geistliche Heimat ihm gewähren? Es ist doch in der That eine Segnung für die ganze Gemeinde, wenn eine Gemeinschaft darin sich findet, innerhalb deren christliche Freundschaft und Bruderliebe trotz aller Schwachheit und vielleicht Beschränktheit keine leeren Worte oder unerreichte Ideale sind, und in deren Mitte gegenseitige Förderung in christlicher Gesinnung und christlichem Wandel der Zweckgedanke ist.

3. Wir wiederholen, die *Gemeinschaft* ist nicht die Ecclesiola in ecclesia; ausserhalb ihrer sind (oder können sein) manche Gläubige in der Gemeinde, die ihr nicht angehören, und innerhalb ihrer sind (oder können sein) manche Genossen, die den Schein der Gottseligkeit haben, aber ihre Kraft verleugnen. Aber auf die *Gemeinschaft* richtet sich sachgemäss zunächst der Blick des Pastors, wo es sich um Erkennung und Sammlung der Ecclesiola in ecclesia handelt. Und die Kenntnis und Sammlung dieser ist ein stets vorhandenes Bedürfnis der Gemeinde und ihres Lebens. Der Pastor muss es wissen, dass Glieder seiner Gemeinde vorhanden sind, die in bewusster Weise Christen sein wollen, er muss wissen, welche diese sind. Nicht eine

Scheidung der Gemeinde, aber eine Unterscheidung in der Gemeinde ist not, der Kern der Gemeinde, um dessen willen die ganze Gemeinde eine Gemeinde Christi ist, muss sich herausheben aus der unterschiedslosen Masse, eine Schar von Christen, auf die man sich verlassen kann, und mit denen es möglich ist, die Gemeinde zu bauen, weil Verständnis für christliches Wesen und ernster Wille, es zu pflegen und zu fördern, sie beseelt. Es wird nicht Bedürfnis sein, eine neue ständige Gemeinschaft aus der bestehenden *Gemeinschaft* und anderen ernsten Christen zu bilden, die Sammlung wird ad hoc geschehen können und geschehen müssen, also zu einzelnen Gemeindezwecken, deren Erreichung von der Bewährtheit der Arbeiter abhängt.

4. Das den *Gemeinschaften* zu grunde liegende religiöse Bedürfnis ist anerkannt, der Gewinn für die Gemeinde ist in Aussicht gestellt; Voraussetzung für beides ist, dass die Gemeinschaft auf wirklichem religiösen Bedürfnis ruht und dass sie willig ist, der Gemeinde zu dienen. Ob diese doppelte Voraussetzung in der geschichtlich entwickelten Gemeinschaftsbewegung sich bewährt, haben wir vor allem an einem Überblick über den gegenwärtigen Stand des Gemeinschaftswesens in Deutschland festzustellen.[1])

a) In Württemberg giebt es etwa 500 Gemeinschaften; sie gehören vier verschiedenen Kreisen an: dem des Michael Hahn (Michelianer), dem Kullenschen, dem Herrnhutischen und dem besonders von J. A. Bengel begründeten altpietistischen Kreis. Zwei bis viermal wöchentlich finden in jeder Gemeinschaft Versammlungen zu Bibelbesprechung statt, die von *Stundenhaltern* (Bauern, Handwerker, Lehrer, Kaufleute) geleitet werden. Die Gemeinschaften sind in Bezirksverbände gegliedert, die sich meist monatlich versammeln; auch die Stundenhalter haben ihre besonderen Vereinigungen. Die Gemeinschaften üben unter ihren Gliedern strenge Zucht; der Sinn für Heidenmission ist in ihrer Mitte stark entwickelt, ihre Stellung zur Kirche ist freundlich; sie besuchen den Gemeindegottesdienst und nehmen am Hl. Abendmahl der Gemeinde teil, feiern dies jedoch auch unter sich. Der Einfluss der Gemeinschaften auf die Kirche ist nicht gering, der Einfluss der Kirche auf sie dagegen nur schwach. b) Das Gemeinschaftswesen am Niederrhein hat seinen Ursprung in den unter römischer Landeshoheit bedrängten *heimlichen* Gemeinden im 16. Jahrhundert, es ist im 17. Jahrhundert durch den Holländer v. Lodenstein, durch Jean de Labadie und durch Theodor Undereyck in Mülheim a. d. Ruhr mächtig gefördert und hat sich vom Rhein aus nach Ostfriesland und Bremen durch Undereyck verbreitet. Gegenwärtig wird es hauptsächlich durch die Evangelische Gesellschaft für Deutschland in

1) Das Folgende nach v. d. Oelsntiz a. a. O.

Elberfeld in nicht immer kirchenfreundlicher, durch den Bruderverein in Elberfeld und durch die freie Gemeinde in Neukirchen bei Mörs in entschieden separatistischer Weise weit über die Grenzen des Rheinlandes hinaus gefördert. c) In Westfalen ist das Gemeinschaftswesen im Mindener und Ravensberger Lande streng kirchlich, es äussert sich in zahlreichen Jünglings- und Missionsvereinen u. dgl., während es im Kreise Siegen einen entschieden kirchlich-oppositionellen Charakter hat; sonntäglich finden hier etwa 100 Gemeinschaftsversammlungen statt, 40 Vereinshäuser dienen ausschliesslich den Vereinszwecken; obgleich die Mitglieder innerhalb der Landeskirche stehen, werden die Gemeindegottesdienste vernachlässigt, und das Hl. Abendmahl wird innerhalb der Gemeinschaft gefeiert. In Essen, Hagen, Soest u. a. O. wird das Gemeinschaftsleben eifrig gefördert. d) In Schleswig-Holstein wirkt der seit 1859 bestehende Verein für Innere Mission, der 1873 in Baron v. Oertzen († 1893) einen sehr einflussreichen Vorsitzenden gewann, in durchaus kirchenfreundlichem Sinne. Durch seine 12 Berufsarbeiter hat er überall christliches Leben zu wecken gesucht und dem Eindringen der Sekten erfolgreich gewehrt.[1]) e) In Hinterpommern ist das Gemeinschaftswesen durch die Pastoren Knak und Görcke, dann durch v. Below und den Bauer Seefeld erweckt, von Württemberg aus durch Mitglieder des Reichsbrüderbundes, die den Pommerschen Evangelischen Brüderbund ins Leben riefen, gefördert. Stundenhalter wie in Württemberg leiten die Versammlungen; kirchenfeindliches Wesen ist wie in Württemberg fern gehalten. f) In Ostpreussen giebt es seit lange christliche Gemeinschaften, gegenwärtig etwa 300 mit etwa 100 Stundenhaltern, die in ihrer Thätigkeit durch Sendboten aus der Chrischona bei Basel und durch *Reichsbrüder* unterstützt werden. Leider hat die Bewegung einen entschieden methodistischen und separatistischen Charakter schon seit Mitte des Jahrhunderts angenommen; ihre Abneigung gegen die *Kirche* wird mit schroffer Ablehnung seitens der Pfarrer fast ohne Ausnahme vergolten, so dass die *Gemeinschaften* und die *Kirche* zwei feindliche Lager bilden. Ein Teil dieser ostpreussischen hat sich mit einem grossen Teil der gegen die Kirche freundlich gesinnten, aber von den Pfarrern bekämpften westpreussischen Gemeinschaften zu dem Verein für Innere Mission in Ost- und Westpreussen verbunden, dessen Zweck, Förderung der Gemeinschaftssache, litterarisch durch den in Elbing erscheinenden *Gemeinschaftsboten* vertreten wird. g) In Posen dagegen wird besonders durch die 1893 begründete *Nakeler Konferenz* das Gemeinschaftswesen von zahlreichen Pfarrern geleitet und gefördert;

1) Leider hat sich neben dieser kirchlichen Thätigkeit des Vereins für Innere Mission in Schleswig-Holstein seit einiger Zeit auch ein *Gemeinschaftsverein*, der durchaus separatistische Ziele verfolgt, gebildet.

es mögen etwa 50 Gemeinschaften vorhanden sein. h) Abgesehen von zahlreichen einzeln stehenden Gemeinschaften in der Provinz Brandenburg ist die Arbeit des Grafen E. Pückler in Berlin hervorzuheben, der an der Spitze der christlichen Gemeinschaft St. Michael in den Arbeitervorstädten 5 Gemeinschaften leitet, die im Besitz von zwei Vereinshäusern mit Herbergen zur Heimat sich befinden. In Schlesien, im Elsass, in Baden, Baiern, Grossherzogtum Hessen, Hessen-Nassau, Lippe, Hannover macht das Gemeinschaftswesen in neuerer Zeit nicht geringe Fortschritte; es ist meist durch Einflüsse von aussen her entstanden, nicht aus ursprünglichem religiösen Bedürfnis geboren. In den mitteldeutschen Gebieten sind es namentlich Sendboten der Chrischona und der niederrheinischen Gemeinschaften, die das Feuer entzünden, das nicht die *Kirche* erwärmt und belebt, oft auch verletzend und durch ungesunde Erregung und Opposition gegen die Pfarrer störend und verwirrend wirkt. i) Von grosser Bedeutung ist es, dass seit 1890 durch Anregung der Gnadauer Konferenz ein deutsches Comité für evangelische Gemeinschaften existiert, das durch sein Fachblatt für Gemeinschaftspflege, *Philadelphia* genannt, einen die einzelnen Gemeinschaften und Gemeinschaftskreise verbindenden und sie in gewissem Sinne leitenden Einfluss gewonnen hat; bereits 1892 war die Abonnentenzahl (nicht die Leserzahl) auf 2000 angewachsen und ist seitdem von Jahr zu Jahr in raschem Fortschritt gestiegen. Von der Haltung jenes Comités und dieses Blattes, sowie von der Weisheit und Liebe der Kirche, besonders der Pfarrer, wird es abhangen, ob die bereits bestehenden und die werdenden Gemeinschaften eine Macht für die Kirche oder neben der Kirche oder gegen die Kirche werden.

5. Aus der gegebenen Übersicht über die Verbreitung der Gemeinschaftsbewegung geht hervor, dass nicht nur am Rhein, im Kreise Siegen und in Ostpreussen die Gemeinschaften einen stark separatistischen, der kirchlichen Gemeinde wenn nicht feindseligen, so doch oppositionellen Zug angenommen haben; sie verzichten darauf, als Salz der Gemeinde zu wirken, und pflegen ihr eigentümliches, nicht immer gesundes und das Christentum in verzerrter Gestalt repräsentierendes Leben, während andere Gemeinschaftskreise in ihrer stillen, pietistisch-frommen Weise den ernsten Zweck verfolgen, Pflanzstätten wahren Christentums zu sein. Jene separatistisch-oppositionellen Gemeinschaften bedeuten geradezu eine Schädigung der Gemeinde, da die durch sie erweckte berechtigte Gegnerschaft wider ihr Treiben der Natur der Sache nach auch die Gegner alles wahren Christentums in sich schliesst. Für alle Gemeinschaften aber, mögen sie sich so oder so entwickelt haben, besteht sowohl um der Gemeinde als um ihrer selbst willen die Aufgabe, sie in den werkthätigen Dienst an der Gemeinde heranzuziehen. Denn das ist nach allen Schriften,

die zu gunsten der Gemeinschaftssache veröffentlicht sind, wohl unbestritten, dass im allgemeinen in den Gemeinschaften ein weichliches und beschauliches, wesentlich römisch-katholisches Christentum gepflegt wird; sie wollen geniessen in ihren Bibelstunden und Bibelbesprechstunden, und die geistliche Genusssucht wird durch die zahlreichen Versammlungen und die ebenso zahlreichen Darbietungen der Sendboten aller Art zu einer Höhe gesteigert, welche nicht nur die evangelische Nüchternheit durchaus vermissen lässt, sondern auch den Inhalt der Darbietungen zu Genussmitteln entwertet und die Gewissen gegen die Macht des göttlichen Wortes, das ihnen zur Phrase wird, abstumpft. Es ist ferner gewiss mit Freude anzuerkennen, dass nicht wenige Gemeinschaften brüderliche Zucht unter einander üben, die (wie in Württemberg) bis zur völligen Ausschliessung gehandhabt wird; allein diese Zucht ist, so weit für Draussenstehende erkennbar ist, ausschliesslich gesetzlich, d. h. negativ; Ausschreitungen werden gedämpft, Anstösse werden vermieden, aber es fehlt an Ermunterung zu gutem, gemeinnützigem Handeln, man ist zufrieden, wenn der Baum nur nicht schlechte Früchte bringt. Allerdings fehlt es nicht in den Programmen hie und da an Hinweis auf die Notwendigkeit *werkthätiger Liebe;* allein diese beschränkt sich auf die Erhebung einer Kollekte in den Versammlungen, die für die Heidenmission oder für Werke der Inneren Mission bestimmt wird. Mitunter wird darin sehr Anerkennenswertes geleistet; so *besteht in Meldienen in Ostpreussen seit etwa 20 Jahren eine ziemlich grosse Rettungsanstalt, welche die Gemeinschaftsleute begründet haben und wesentlich unterhalten,* [1]) und wie sehr die Liebe zur Heidenmission in den Württemberger Gemeinschaftskreisen gepflegt wird, ist allgemein bekannt. Das Alles ist recht gut und schön, aber *werkthätige Liebe* ist der Beitrag zu einer Kollekte nicht, die persönliche Thätigkeit und Hingabe fehlt, und die Gemeinde wird dadurch nicht gebessert. Die *geistliche*, d. h. eine religiöse Tendenz ist unbedingt vorherrschend, die Religion wird zum Inhalt der Lebens gemacht, ihre das gesammte sittliche Leben befruchtende Kraft wird vernachlässigt. Man ergeht sich in religiösen Gesprächen, man treibt Bibelauslegung auf eigene Hand oder schwört in verba eines erkorenen Magisters, man übt sich in der Kunst, öffentlich in der Versammlung vorzubeten, man redet viel über religiöse und kirchliche Dinge und ergetzt sich an dem Bewusstsein, das Alles viel besser zu können als der Herr Pfarrer, wenn man auch leider kein Befchen umbinden kann. Es wird die Religion mit einer bestimmten Art von Laientheologie ohne weiteres identifiziert, je massiver und *orthodoxer* diese ist, desto besser ist sie; die buchstäbliche Inspiration der Hl. Schrift und die Satisfaktionstheorie des Anselm oder Occam sind Glaubensartikel, von

1) v. d. Oelsnitz 13.

deren Annahme der Glaubensstand und die Seligkeit abhängt, und an diesem Massstab wird die *Gläubigkeit* der Pfarrer und der übrigen Gemeindeglieder gemessen. Auf dem Posener Kongress 1895 wurde berichtet: *Zu einem Eingreifen des Pietismus ist es in neuerer Zeit gekommen bei der Bekenntniskrisis in Württemberg und im Basler Missionshause. Da hat der Pietismus seine Macht gezeigt; den Baslern hat er ein förmliches Ultimatum gestellt, und wenn die Bekenntniskrisis nicht überwunden wäre, dann hätte ein grosser Teil der Anhänger des Pietismus seinen Austritt aus der Kirche erklärt. Die freundliche Stellung des Pietismus zum Geistlichen Amt ist einem grossen Mistrauen gewichen und besteht nur noch vereinzelt.*[1]) Dass dies bedenkliche und für die evangelische Kirche gefahrvolle Zustände sind, sollte kein Einsichtiger leugnen. Unter den gegenwärtigen Verhältnissen mag die Bundesgenossenschaft dieser *Gemeinschaften* einer kirchenpolitischen Partei oder einer zur Herrschaft ringenden theologischen Richtung sehr wertvoll sein; aber die Zeit ist nicht fern, da es den Gemeinschaften zur Wahrnehmung kommt, dass es in der That keinen evangelischen Theologen giebt, der ihre *Glaubenssätze* ohne Umdeutung und Abschwächung teilt. Namentlich die jüngeren Theologen werden durch die Gemeinschaften nicht selten vor die schwere Frage gestellt, ob sie um des Gewissens willen auf das Vertrauen dieser gläubigen Gemeindeglieder verzichten, oder mit geschlagenem Gewissen sich das Vertrauen erkaufen wollen. Kaum werden sie darauf rechnen können, bei den Kirchenregimenten der Landeskirche Schutz und Rückhalt zu finden; denn um die wankende Autorität der Regimente in jenen Kreisen wird es vollends geschehen sein, sobald der Vorwurf der Unentschiedenheit oder gar der Ungläubigkeit den Gemeinschaften begründet erscheint. So haben wir die Früchte zu essen, welche bereits in der Reformationszeit die Rücksicht auf die *Schwachen und Einfältigen* gesät hat; die Schwachen fühlen sich sehr stark und sind auf dem besten Wege, eine unbedingte Herrscherstellung einzunehmen, der sich das kirchliche Leben und die Theologie einfach zu beugen hat. Auch das ist ein Symptom der Rekatholisierung der evangelischen Kirche; die römische Hierarchie wird bei uns von dem mehr oder weniger ungebildeten Tertiariertum vertreten. —

6. Es fragt sich nun, wie der Pastor in kirchlicher spezieller Seelsorge sich zu der etwa bestehenden oder sich bildenden Gemeinschaft zu stellen hat, damit die angedeuteten Gefahren überwunden werden und die religiös angeregten oder erweckten Gemeinschaftsleute für die Gemeinde zu verwerten sind. Folgende Richtlinien dürften massgebend sein: a) die Gemeinschaft ist ein Teil seiner Gemeinde; als solchen hat er sie zu behandeln, während er die Organisation des Gemeinschaftswesens

1) Verhandlungen des 28. Kongresses für Innere Mission in Posen 1895, S. 76 f.

durch die Provinz und über sie hinaus wohl zur Kenntnis zu nehmen, aber wenigstens in direkter Weise thatsächlich nicht zu berücksichtigen hat. b) Einen Zwiespalt zwischen der Gemeinschaft und dem übrigen Teil der Gemeinde hat er mit allen Kräften zu verhüten, bezw. zu heilen. c) Das der Gemeinschaft zu grunde liegende religiöse Bedürfnis ist unbefangen anzuerkennen, daher ist eine möglichst freundliche Stellung zu der Gemeinschaft geboten. d) Die Versammlungen der Gemeinschaft hat der Pastor nicht zu meiden, aber die sich darbietende Gelegenheit zu benutzen, das Interesse für die Gemeinde zu erwecken und wach zu halten. e) In Bibelstunden oder auch, wo die Bedingungen gegeben sind, in Bibelbesprechstunden, die allen Gemeindegliedern zugänglich sind, hat er die religiöse gegenseitige Annäherung Aller, die das Wort Gottes lieb haben, zu befördern. f) Um dem Übermass des geistlichen Genusses zu wehren, hat er die Pflege ihres Familienlebens, das über all den Versammlungen oft sehr vernachlässigt wird, den Gemeinschaftsleuten wertvoll zu machen. g) Er hat unter den Gemeinschaftsleuten in gleicher Weise wie unter den anderen zuverlässigen Christen um Mitarbeiter an der Gemeinde in werkthätiger Liebe zu werben und sie zur Bewährung ihres Christentums in diesen Werken heranzuziehen. Für verlassene und verkommene Kinder der Gemeinde gilt es freiwillige Vormünder zu gewinnen, Beistände für ratlose Witwen, geduldige und thatkräftige Helfer, unordentliche Wirtschaften zu regeln, Trunksüchtigen einen Halt zur Besserung zu gewähren, die zügellose Geselligkeit der Jugend der Gemeinde in den Spinnstuben und dergleichen in die Bahnen der Ehrbarkeit zu leiten u. s. w. Aber dies alles muss unter der Leitung des Pastors geschehen; Beratungen mit den freiwilligen Helfern schlingen Bande des Vertrauens, ihre Thätigkeit bindet sie an die Gemeinde, sie werden thatsächlich, was sie sein sollen, ein Licht und Salz der Gemeinde, und werden zu eigenem Gewinn die Wahrheit des Wortes erfahren: *Ποιητὴς ἔργου μακάριος ἐν τῇ ποιήσει αὐτοῦ ἔσται* (Jak 1 25.27).

Wir haben die positive Pflege der Gemeinschaften und ihre Verwertung für die Gemeinde befürwortet. Die Echtheit des religiösen Bedürfnisses, woraus sie entstanden sind und entstehen, die Echtheit des religiösen Gehaltes, der sie auszeichnet, gebieten die Befürwortung. Nur durch positive Pflege des Gesunden und Verwertbaren ist dem ungesunden Wesen des Separatismus und des Sektentums erfolgreich Widerstand zu leisten, wie die Gemeinschaftspflege in Schleswig-Holstein deutlich beweist. Wird diese Pflege unterlassen, werden die Gemeinschaften von vornherein als kirchenfeindlich angesehen und behandelt, dann allerdings sind sie die Vorfrucht der Separation und der Sekte, und die Gemeinde hat schwere Schädigung von ihnen zu erfahren. Der Pastor nimmt dagegen den etwa vorhandenen sektiererischen Strömungen zum guten Teil das Recht der Existenz, wenn

er die Gemeinschaft in weiser Leitung sich und der Gemeinde verbunden hält.

§ 274. Die didaktische Seelsorge einzelnen Gruppen von Separationen und Sekten gegenüber.

Die gerechte und milde Anerkennung des ernsten religiösen Sinnes, der die Mehrzahl der Mitglieder der separatistischen und sektiererischen Gemeinschaften auszeichnet, selbst die Anerkennung der Heilsamkeit der durch jene in den Gemeinden hervorgebrachten Reibung und geistlichen Bewegung hebt das Urteil, dass sie als Verirrungen zu betrachten und dass die Gemeinden vor ihrer Propaganda zu schützen sind, nicht auf. Nitzsch charakterisiert die Sinnesart der Separatisten und Sektierer treffend mit dem Wort Ps 119 99: *Ich bin klüger, als alle meine Lehrer, denn deine Zeugnisse sind mein Nachsinnen.* Durch anorganischen Gebrauch dieser *Zeugnisse* sind die dogmatischen Irrungen jener entstanden; dieselbe Art der Verwendung der Bibel führt sie zu teilweise ungerechten Urteilen über die religiösen, sittlichen und sozialen Zustände der Kirche und der Einzelgemeinde. Sie fühlen sich im Gegensatz zu der Gemeinde und leben teilweise von diesem Gegensatz.

1. Separatistische Gemeinschaften, von denen hier die Rede ist, sind nur dem Grade nach von den innerkirchlichen religiösen Gemeinschaften verschieden. Es ist nicht unwichtig, die Stufenfolge von den harmlosen zu den kirchlich oppositionellen Gemeinschaften, von diesen zu den Separationen, von den Separationen zu den Sekten zu beobachten und die gemeinsamen Züge ins Auge zu fassen, die sie verbunden halten und oft genug die Sektierer als die Ganzen und Konsequenten den Gemeinschaftsleuten erscheinen lassen. — Separatistische Gemeinschaften verschiedenen Namens hat es seit den Wiedertäufern der Reformationszeit in der evangelischen Kirche vornehmlich reformierter Observanz stets gegeben. Eigentümlich ist ihnen die unbedingte Autorität der Hl. Schrift als des von Gott gegebenen Gesetzeskodex für das Leben des Volkes Gottes, daher völlige Vermischung des Alten und Neuen Testamentes, die seit dem Brief des Barnabas nicht auszutilgende Schätzung des Evangeliums als καινὸς νόμος, daher skrupulöse Gewissenhaftigkeit und Engherzigkeit nicht nur zur Regelung des eigenen Wandels, sondern auch zur Beurteilung des Wandels anderer Christen. Das Richten, das Urteilen über das innere Leben Anderer, über das Verhältnis derselben zu Gott, dies Eingreifen in die Prärogative Gottes, noch dazu nach bestimmten willkürlichen und oft sehr kleinlichen und äusserlichen Gesichtspunkten, ist der Krebsschaden jener Gemeinschaften, der ihre sonstigen persönlichen Tugenden verdunkelt und ihnen den Vorwurf geselliger Unleidlichkeit zuzieht. Dazu kommt ein spezifisch methodistischer und ein pietistischer

Zug; beide haben sie mit den innerkirchlichen Gemeinschaften, deren Mitglieder ja ohne Ausnahme pietistisches Gepräge haben, gemein. Es lässt sich nicht verkennen, dass diese Gemeinsamkeit der Anschauung und des Urteils die *Gemeinschaften* stets den Separationen und Sekten sich zuneigen lässt, daher grosse Aufmerksamkeit und weise Vorsicht dem Pastor zur besonderen Pflicht macht. Der methodistische Zug besteht in der Forderung des *Durchbruchs* der Gnade und der bestimmten zeitlichen Abgrenzbarkeit des alten und des neuen Lebens, demnach in der Verkennung des wachstümlichen Charakters des neuen Lebens; der pietistische Zug besteht in der Verwerfung alles Kunstgenusses, vornehmlich des Theaters und des Tanzes. Jene methodistischen Eigentümlichkeiten sind nicht schwer zu widerlegen, desto schwerer aber auszurotten, auch wenn der Pastor dem Verdacht entgeht, Natur und Gnade zu vermischen und den Ernst der Bekehrung abzuschwächen. Die pietistischen Irrungen haben dagegen tieferen Grund. Inbetreff des Theaters wird es dem Pastor bei aller Anerkennung der Kunst und der sittlichen Forderung der Kunstpflege Grundsatz sein: 1. Dass der Genuss der mimischen Kunst das Verständnis für die Kunst und die Empfänglichkeit für Kunstgenuss voraussetzt. Wo diese Empfänglichkeit nicht durch die Erziehung von Jugend an gepflegt und gefördert ist, wo also ästhetisch Ungebildete oder Halbgebildete am Genuss der mimischen Kunst teilnehmen, da wird dieser Genuss durchaus schädigend auf die sittliche und religiöse Haltung wirken; den Reiz der Sinne werden sie zur Schwächung der sittlichen Anschauungen und Grundsätze verwenden, die vorgeführten sittlichen bezw. unsittlichen Verhältnisse als verderbende Macht wider die lästigen Schranken ernsterer Ordnungen; wer von diesen Leuten gern ins Theater geht, wird nicht in die Kirche kommen. 2. Dass von einem Kunstgenuss nur dann die Rede sein kann, wenn die wirkliche Kunst das Interesse fesselt; dass also die sittliche Berechtigung des Theaterbesuchs auch für Empfängliche in Wegfall kommt, sobald der Kitzel der Sinne und die Entschuldigung oder gar Verherrlichung des Lasters und der Unsittlichkeit auf der Bühne gefeiert wird. 3. Das Entscheidende für das Individuum bleibt die individuelle Instanz, also die lediglich von dem Individuum selbst zu treffende und je nach der Individualität verschieden ausfallende Entscheidung über die Frage, ob der Theaterbesuch der Entwickelung des individuellen religiösen und sittlichen Lebens förderlich sei oder nicht. — Ähnlich verhält es sich mit dem Tanz. Es ist bekannt, dass in Israel kein Volksfest und kaum ein Familienfest gefeiert wurde, ohne dass Reigentänze die Freude zum Ausdruck brachten; David tanzte mit aller Macht vor dem Herrn her, als die Bundeslade nach Zion gebracht wurde (I. Sam 6), und Jesus lässt das Fest bei der Wiederkehr des verlorenen Sohnes durch Musik und Tanz verherrlichen (Lc 15 25). Als unmittelbarer und natürlicher Aus-

druck kindlicher Fröhlichkeit ist der Tanz bei der heranwachsenden Jugend ein positives Mittel, die jugendliche Unbefangenheit und Reinheit im Verkehr der Geschlechter zu pflegen und zu bewahren. Auch als gymnastische Kunstübung Erwachsener ist der Tanz, die gemeinsame rhythmische Bewegung zweier Individuen verschiedenen Geschlechts, von denen das eine das männliche Kavaliertum, das andere die weibliche Grazie repräsentiert, nur geeignet, Harmlosigkeit und Unbefangenheit des Verkehrs zu fördern, während das Verbot des Tanzens und die Prägung desselben zu etwas Unanständigem oder doch Versuchlichem lüsterne Gedanken geradezu erregt.[1]) Dem Unreinen wird freilich alles, und der Tanz vornehmlich, unrein. Jener reinen Übung steht die Praxis der Tanzböden der Städte und Dörfer gegenüber, die nicht selten zu einer Vorschule der Prostitution entartet ist. Eben an diese Entartung heftet sich das Vorurteil pietistischer Anschauung über den Tanz überhaupt, und die praktische Entartung macht das praktische Verhalten des das Wohl seiner Gemeinde behütenden Pastors oft überaus schwierig. Die richtige Tendenz wird immer sein, einen reinen Sinn zu pflanzen und zu pflegen, damit die Entartung überwunden werde, und er wird dies Ziel nie aus den Augen lassen. Aber wie, bis das Ziel erreicht ist? Unterschiede nach äusserlichen Gesichtspunkten zu machen, etwa den Tanz der Honoratioren zu befördern, den des gemeinen Mannes zu hindern, ist völlig unstatthaft, zumal da die Entartung mit solcher Unterscheidung keineswegs zusammenfällt. Soll die individuelle Instanz des Einzelnen entscheiden? Sie hat eine Bedeutung nur bei sittlich gebildeten und kräftigen Naturen, für die grosse Menge der Individuen ist die Sitte und das Gemeinurteil die entscheidende Macht.

2. Seit einigen Jahrzehnten treiben mancherlei Sekten englischer und besonders nordamerikanischer Herkunft in den evangelischen Gemeinden Deutschlands ausgedehnte Propaganda. Gemeinsam ist ihnen, sich an die erweckten Glieder der Gemeinde zu halten und sie für ihre Gemeinschaften zu gewinnen. Für die Schäden der Kirche haben sie ein offenes Auge und eine wegwerfende Kritik. Im allgemeinen halten sie in ihrer Mitte auf Zucht und Sitte und engsten Gemeindeverband; donatistische Irrtümer haben eine bestimmende Macht, und der Anspruch schweigt nicht, dass sie die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen Gottes seien. Ihre Hauptvertretung haben diese Sekten in dem Baptismus, welcher alles Unheil in der Kirche insonderheit von der Kinder-

1) Luther, de Wette-Seidemann, 6 435): Choreae sunt institutae et concessae, ut civilitas discatur in frequentia et discant adolescentes venerari femineum sexum atque contrahatur amicitia inter adolescentes et puellas honestas, quo postea certius eas ambire possint . . . . Sed unum est, quod mihi in ducendis choreis displiceat, et velim id publice a magistratu prohiberi: ne adolescentes in gyros (Kreise) ducerent puellas, praesertim in publico multis spectantibus.

taufe herleitet. Die generelle Seelsorge wird von der Kanzel aus die Gemeinde vor den sektiererischen Einflüssen zu warnen und die Irrtümer zu widerlegen haben; zusammen mit der speziellen Seelsorge wird sie die Notwendigkeit erstmaliger und täglich wiederholter Bekehrung ins Licht stellen. Sie wird zwar den römischen Abweg vermeiden und die Separation nicht als einen Abfall von Christus charakterisieren, wohl aber die Lieblosigkeit und Feigheit hervorheben, welche darin besteht, dass man die Kirche um ihrer Schäden willen verlässt, statt handanzulegen, diese zu bessern, die Anmassung, als Herzenskündiger aufzutreten und zwischen Berufenen und Auserwählten scheiden zu wollen, eventuell auch die Undankbarkeit, die kirchliche Gemeinschaft selbstwillig, nicht wie die Apostel und Reformatoren gezwungener Weise, zu verlassen, obgleich sie das Beste, was sie haben, dort empfangen haben. Gegen den Baptismus insonderheit ist zu verzichten auf den Versuch, die Kindertaufe als statutarisches Gebot des Neuen Testaments und als Übung der Apostel zu erweisen; auch das auf Luthers Notgedanken zurückzuführende, neuerdings oft stark hervorgehobene Theologumenon von dem Kinderglauben als Bedingung der Taufe ist unanwendbar weil unhaltbar; positiv zu beweisen ist die Möglichkeit des Kinderglaubens nicht, die Annahme widerspricht dem evangelischen Grundsatz Rm 10 17: ἡ πίστις ἐξ ἀκοῆς, ἡ δὲ ἀκοὴ διὰ ῥήματος Χριστοῦ, und die einfache Konsequenz desselben würde die römische Taufpraxis in den Missionsgebieten und der gleichzeitige Abendmahlsempfang der Täuflinge sein.[1] Aber der Baptismus ist den Jüngern Jesu gleich Mc 10 13-16; sie wehren den Kindern zu Jesu gebracht zu werden, während der Herr sagt: *lasset sie zu mir kommen, den solcher ist das Himmelreich.* Die Kindertaufe liegt in der Konsequenz evangelischer Anschauung; sobald christliche Familien sich bildeten, musste die Kindertaufe hervortreten. Die in christlicher Familie geborenen Kinder sind heilig (1 Kor 7 14), der Gemeinde Christi zugehörig um des Christenstandes der Eltern willen. Die Taufe ist die Bestätigung, die Anerkennung des von Gott schon in der Geburt gesetzten Heilswillens über dieses Kind. Weil es der Gemeinde Christi angehört, wird das Heilsgut der Gemeinde dem Kinde individuell im Namen Christi zugeeignet, und alles, was das Kind unter dem Einflusse des christlichen Hauses und der christlichen Gemeinde erfährt, wird dadurch der Zufälligkeit und Willkür enthoben und als in dem Heilswillen Christi gewollt konstatiert. Endlich das Wort Luthers: *Dass die Kindertaufe Christo gefalle, beweiset sich gnugsam aus seinem eigenen Werk, nämlich dass Gott deren viel heilig macht und den heiligen Geist gegeben hat, die also getauft sind, und heutiges Tags noch viel sind, an den man spüret, dass sie den heiligen Geist haben, beide der Lehre und Lebens halben . . . Wo aber Gott die Kindertaufe nicht annähme, würde er derer*

1) Vgl. § 101.

keinem den heiligen Geist noch ein Stück davon geben; Summa, es müsste so lange Zeit her bis auf diesen Tag kein Mensch auf Erden Christen sein. Weil nu Gott die Taufe bestätiget durch Eingeben seines heiligen Geistes . . . und die heilige christliche Kirche nicht untergehet bis ans Ende der Welt, so müssen sie bekennen, dass solche Kindertaufe Gott gefällig sei. Denn er kann ja nicht wider sich selbst sein, oder der Lügen und Büberei helfen, noch seine Gnade und Geist dazu geben.[1])

3. Eine besondere Stellung nehmen die Irvingianer oder, wie sie sich selbst gern nennen, die *katholisch-apostolische Gemeinde* ein.[2]) Ihren Ursprung leitet die Gemeinde von dem Schotten Edward Irving (1792 bis 1834) her. Sie protestiert gegen den Namen einer Sekte, ihre Glieder nötigt sie nicht zum Austritt aus der landeskirchlichen Gemeinschaft, sie will vielmehr aus allen Konfessionskirchen die zu engerer Gemeinschaft sammeln, welche *die Erscheinung des Herrn lieb haben* und als die *Heiligen der letzten Tage dem Herrn bei seiner in nächster Zeit zu erwartenden Wiederkunft entgegengehen in der Luft.* So rühmen sie sich ihrer Entschiedenheit und Weitherzigkeit. Gleichwohl tragen sie alle Kennzeichen der Sekte an sich; sie haben ihre besonderen Gottesdienste und Sakramentfeiern und schwören auf die buchstäbliche Inspiration der von ihnen willkürlich ausgelegten Hl. Schrift; ausser den der römischen Siebenzahl nahekommenden Sakramenten haben sie noch ein ihnen eigentümliches, das Sakrament der Versiegelung (Eph 1 13; 4 30 und Apc 7 3 f), welches nur den Auserwähltesten der Auserwählten zuteil wird und daher Gegenstand heiligen Ehrgeizes ist, und manche der römischen Kirche entlehnte Dogmen und Gebräuche. Ein Dreifaches ist ihnen eigentümlich: die Autorität, der sie sich beugen, die Cärimonieen, auf welche sie Wert legen, die Eschatologie, welche sie lehren. Die Autorität sind die Ämter, in welchen nebst den Sakramenten sie Gottes Gegenwart schauen. Durch ihre Untreue hat die Kirche die Charismen und Ämter der apostolischen Zeit verloren; jetzt, in der letzten Zeit, habe Gott apostolische Charismen und Ämter und die apostolische Gestalt der Kirche in ihrer Gemeinschaft durch Zeichen und Wunder wieder hergestellt. Die Hierarchie der Irvingianer schliesst sich aufs engste an Eph 4 11 und Apc 3 und 4 an. Die durch gottgesandte Propheten ernannten Apostel werden nicht sterben, ehe der Herr in seiner letzten Parusie erscheint. Zwar sind ihrer 11 bereits verschieden, und mannigfacher Streit erregt die Gemeinschaft, ob sie bei dem Tode des letzten der Apostel ihren Irrtum eingestehen, oder auf die göttliche Erwählung neuer Apostel warten solle. Dem ganzen System hierarchischer Autoritäten liegt ein Knäuel von Irrtümern über Charismen und

1) Luther, Grosser Katechismus 4 § 49. 50 (Müller 492 f.).

2) Vgl. J. Köstlin, Artikel Irving, Irvingianismus in R E² 7 152 f. und die dort angeführte Litteratur.

Ämter, sowie über den normativen Wert der apostolischen Zeit zu grunde. — Die Menge der Cärimonieen, die bunte Liturgie mit den bunten Röcken der Liturgen, der Gebrauch des Weihrauchs u. s. w. verraten ihren Ursprung in dem Ritualismus der englischen Hochkirche und sind wie dieser römischer Abkunft. Diese tritt in den Dogmen von der unblutigen Wiederholung des Opfers Christi in der *Eucharistie*, dem entsprechend in der Zaubermacht der Priesterweihe, in der Ölung der Kranken und in der altkatholischen Kommunionfähigkeit der Kinder vom zweiten Lebensjahre an, sowie in der Verpflichtung der Mitglieder zur Abgabe des Zehnten von ihrem Einkommen hervor. Die Eschatologie der Irvingianer hat ihre Summa in der bestimmtesten Erwartung, dass die Parusie Christi in nächster Zeit bevorstehe, wenn auch Tag und Stunde nicht anzugeben sei. Die praktische Folge ist die Tendenz, überall die sicheren Vorboten der Parusie, wie die Eschatologie des Neuen Testaments sie aufstellt, zu entdecken, demgemäss eine pessimistische Weltanschauung[1]) und raffinierte Herbigkeit des Urteils über Personen und Verhältnisse. Der Pastor wird der Versuchung widerstehen, aus Opposition sein sittliches Urteil verflüchtigen zu lassen und einem oberflächlichen Optimismus zu huldigen, oder den praktischen Kern der biblischen Eschatologie, die Ermahnnng zu sittlicher Wachsamkeit, zu vernachlässigen.

§ 275. Die didaktische Seelsorge an Ungläubigen und Abergläubigen.

In dem ersten Band des zehnbändigen biographischen Werkes von Henrich Steffens Was ich erlebte wird geistvoll die Frage behandelt, was verderblicher sei, Unglaube oder Aberglaube. Steffens entscheidet sich für die grössere Verderblichkeit des Unglaubens; denn der Unglaube ertöte das Glaubensbedürfnis, der Aberglaube leite es zu falscher Befriedigung. Allerdings der Unglaube ist der Tod, Aberglaube ist Krankheit des Glaubens; allein der Tod kann hier zum Leben werden, die Krankheit jedoch ist in dem Individuum fast unheilbar, weil sie sich selbst für Gesundheit hält.[2])

Der Seelsorger hat die Unterscheidung des Neuen Testaments von *Ἀπιστία* und *Ἀπείθεια* festzuhalten. Jenes ist Nichtglauben, entweder Nichtmehrglauben, wohin man auf dem Wege des ungelösten Zweifels gekommen ist, oder Nochnichtglauben, weil dem Menschen noch nicht oder nicht recht gepredigt worden ist. Dieses ist Widerglaube,

1) „Das sind mir die rechten Geschichtsdeuter, diese sich wer weiss wie klug dünkenden Geister, welche die Signatur ihrer Zeit im Auskehricht derselben aufsuchen.“ (R. Rothe, Stille Stunden S. 14.)

2) „Unglaube, Glaube, Aberglaube — Wasser, Wein, Branntwein“. (E. L. Th. Henke, Ergebnisse und Gleichnisse[2] 164.)

Widerwille, der meist einen unsittlichen Hintergrund hat und daher auf didaktischem Wege allein nicht überwunden werden kann; die konvertierende Seelsorge ist ihm gegenüber am Platz. Gegen niemand in der Gemeinde darf der allgemeine bürgerliche und sittliche Verkehr seitens des Pastors aufgehoben werden; die Einführung des *grossen Bannes* ist unter keiner Form in der evangelischen Kirche gestattet.[1]) Anders ist's mit dem seelsorgerlichen und kirchlichen Verkehr; zwar auch dieser ist nicht absolut aufzuheben, weil kein Ungläubiger von dem Seelsorger als ungewinnbar angesehen werden darf; allein um so mehr hat der Pastor sich auf einfaches beschämendes Zeugnis zurückzuziehen, je mehr der Unglaube sich als Stärke preist und in den Dienst der Propaganda für Gleichgültigkeit und Verachtung der Kirche und ihrer Heilsgüter tritt. Je weniger dies der Fall ist, um so mehr wird der Pastor beflissen sein, auf den Standpunkt des Gegners einzugehen, um von diesem aus, doch ohne die Wahrheit zu beeinträchtigen oder ihre Stacheln abzustumpfen, den Gegner zu überführen. Die alten metaphysischen Rätsel von Freiheit und Notwendigkeit, Zeit und Ewigkeit, Absolutheit und Persönlichkeit Gottes, wo immer sie das Menschenherz beunruhigen, sind mit Geduld und Weisheit und mit dem Zeugnis für die *Docta ignorantia* zu behandeln, wenn auch die Verwunderung nicht schweigen mag, dass diese Rätsel den evangelischen Glauben mit Schiffbruch bedrohen.

Nicht nur bei Ungebildeten verbindet sich der Unglaube mit Vorliebe mit Aberglauben oder schlägt in Aberglauben um. Von Gottes Heilsoffenbarung wendet man sich ab, aber vor dem Neide der Götter bangt das Herz; an Gottes Weltregierung nimmt man tiefsinnig sein sollenden Anstoss, aber die Zahl 13, wo sie sich auch findet, bringt Verderben. Psychologisch ist's erklärlich aus der Bedürftigkeit des Herzens nach Abhängigkeit von göttlicher Macht, welcher Art immer sie sei. Vollends sobald bei religiöser Unwissenheit und Verwüstung das Gewissen erwacht, ist jedem abergläubischen Wahn selbstzuverrichtender Sühne und jeder Abhängigkeit von schwärmerischen und spiritistischen Einflüssen Thor und Thür geöffnet.

Von anderer Art ist der Aberglaube, der nicht aus Unglauben stammt, sondern mit irgend einem Mass christlichen Heilsglaubens sich verbindet; die Verwirrung wird hier besonders gross, und eine Befreiung aus den Schlingen des Aberglaubens scheint oft unmöglich zu sein. Man hat die Wurzel dieses Aberglaubens wohl anorganischen Glauben genannt; mit Recht. Statt die Person Christi als des Erlösers und Versöhners den centralen, oder recht verstanden den ausschliesslichen Gegenstand des Glaubens sein zu lassen, heftet sich der Glaube an einzelne wunderbare Thatsachen der Bibel, sucht dazu in der Gegen-

3) Art. Smalcald. 39 (Müller 323).

wart Analogieen, beruft sich auf die Entdeckungen angeblicher Wissenschaft (Spiritismus), auf die unleugbaren Geheimnisse des Seelenlebens und die ebenso unleugbare Möglichkeit übermenschlicher Kräfte, — und irrt in Wundersucht ruhelos umher oder fällt wundersüchtigen Betrügereien zum Opfer. Wie sehr namentlich die Mysterien des evangelischen Glaubens, das Hl. Abendmahl und die Gnadenwahl, durch Aberglauben verunreinigt werden, weiss jeder kundige Seelsorger; jenes wird von seinem religiösen und sittlichen Grunde abgelöst, es wird als Opus operatum zu einem Zaubermittel mit magischer Wirkung misbraucht, diese wird zu einem Freipass für Sünde und Schande.

Zahlreiche geschichtliche Untersuchungen der letzten Jahrzehnte haben den unermesslichen Wust des Aberglaubens, der in unserem Volke umgeht, an das Licht gezogen. Der Ursprung des Aberglaubens aus dem germanischen Heidentum, der längere Zeit als ausgemachte Wahrheit galt, wird von den Fachleuten heute in Zweifel gezogen oder ganz abgelehnt; allein der religiöse Grund und Charakter ist nicht anfechtbar. Eben dieser Ursprung zeigt den Weg zur Bekämpfung. Auch aus anderen Gründen sind die beliebten Wege der Aufklärung und der Warnung vor sinnlichem Schaden zu meiden. Diese Warnung ist völlig erfolglos; die Mücken fliegen immer in die Flamme, ob auch Tausende ihrer Schwestern darin umgekommen sind. Jene Aufklärung aber ficht mit zerbrochenen Waffen; sie erweckt den Schein des Unglaubens an übernatürliche Dinge und schmiedet selbst den Panzer um die Brust des Abergläubigen; wegen der Verquickung des Glaubens mit dem Aberglauben greift sie auch, ohne zu wollen, den Glauben selbst an, indem sie den Aberglauben bekämpft; endlich aber, da sich der Aberglaube erfahrungsgemäss an Naturkräfte anlehnt, die dem Volksinstinkt bekannt, der Wissenschaft oft noch unentdeckt sind, so wird eine voreilige Erklärung nicht selten in die Lage kommen, sich beschämt zurückzuziehen, und der Aberglaube feiert Triumphe. Das legitime Mittel der Bekämpfung und Widerlegung des Aberglaubens ist nur der evangelische Heilsglaube in seiner Entschiedenheit und seiner Fülle, der auf der Offenbarung Gottes in Jesus Christus beruht. Die ganze Urkunde der Offenbarung Gottes, die Hl. Schrift, legt Protest ein gegen alles, was Wahrsagerei, Totenbeschwörung, Zeichendeuterei und Zauberei genannt werden mag.[1]) Gott allein ist es, der Wunder thut; sein absolutes Wunder, Jesus Christus, hat durch Wunder die Beweise seiner Sendung vom Vater gegeben,

1) Dass auch Melanthon und besonders Luther in vielfachem Aberglauben befangen waren (vgl. Decem praecepta Wittembergensi praedicata populo (1516. 1518) in Op. exeg. XII, 14f. — Kurze Form 221f. u. v. a. St.), und dass bis ins 18. Jahrh. hinein Aberglaube und Heilsglaube in der theologischen Litteratur mannigfach mit einander verquickt sich zeigen, erklärt vielleicht die zähe Macht des Aberglaubens in gläubigen Kreisen bis zum heutigen Tage, entschuldigt sie aber nicht.

aber weder er noch seine Apostel haben die Wunder anstatt der sittlichen Vorbedingungen des Glaubens zu Mitteln des Glaubens gemacht. Zu diesem Heilsglauben im engeren Sinne rechnen wir nicht die Annahme der Existenz des Teufels und des bösen Geisterreichs; denn unmittelbarer Gegenstand des Glaubens, der Fiducia, und erfahrbar wie alles, was dem Heilsglauben angehört, ist beides nicht; es fehlt ja in dem Gebiet des inneren Einzellebens das Kriterium zur Unterscheidung der Wirkungen eigener Sünde von den Wirkungen dämonischer Mächte, und die evangelische Kirche hat daher auch jene Annahme als Heilsbedingung nicht zu werten. Allein *jene Übermacht der Versuchung wird erst bei ernstlichem Widerstreben recht empfunden. Das Wirrsal unendlich vieler verkehrter und miteinander streitender Einzelwillen und Einzelbestrebungen erklärt dieselbe besonders in den Fällen nicht genügend, wenn ein förderndes Ineinandergreifen mannigfaltiger Ärgernisse den Eindruck des Planvollen hervorruft, oder wenn weite Kreise unwiderstehlich von Bewegungen fortgerissen werden, in denen die Grundzüge der Sünde, namentlich auch gegenüber der Offenbarungswahrheit, zu geschärftem Ausdruck gelangen. Giebt es nun eine Kunde von einer aussermenschlichen Personenwelt und von ihrer Bedeutung für den urzeitlichen Sündenfall, so weisen jene Erscheinungen auf einen die Welt umspannenden Zusammenhang widergöttlichen Treibens. Und da persönliches Gesammtleben, so viel man beobachten kann, einzelpersönlicher Zusammenfassung und Lenkung bedarf, um auf ein Ziel hin wirksam zu werden, so hat es nichts Befremdendes, wenn der Gesammtheit von Personen, welche derselben gottwidrigen Richtung verfallen sind, auch im Satan eine einzelpersönliche Spitze zugewiesen wird.*[1]) Dies ist um so mehr zu beachten, als der Aberglaube sich in ungemessener Weise des Satans und seines bösen Geisterreichs bemächtigt hat. Die biblische Lehre kann zu nüchterner Klarheit verhelfen; sie widerstreitet gleicherweise dem Leichtsinn des Griechentums, der die Abgründe zu verhüllen und über alles Grausige den Schleier der Schönheit zu breiten liebte, wie der falschen Furcht des Orients, welcher mit Dämonentum sich umgab und Gott und Teufel als zwei gleich mächtige Prinzipien im Kampf sein liess. Nach der biblischen Lehre ist der Satan nicht ein Gott neben Gott, sondern ein Geschöpf des einen Allmächtigen, der über alles der Herr ist; seine Macht ist prinzipiell durch Christus überwunden, sie ist überwindbar von jedem Christen durch Gottes Wort, durch Glauben, durch Gebet (Joh 14 30; 16 33; I. Pt 5 6; Jak 4 7 u. s. w.). Der nach dem Neuen Testament ethisch gedachte Satan mit seinem Reich wird daher niemals eine Entschuldigung des Sünders bewirken können, Macht hat er unter den *Υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* (Eph 2 2). Aber in dieser seiner Sphäre eröffnet jene Lehre die ernste Gesichtsweite auf ein Reich der Finsternis, das nach Herr-

1) M. Kähler, Die Wissenschaft der christlichen Lehre² (1893) § 342.

schaft ringt, und mit welchem das gewollte Böse in einem Zusammenhange steht. Dies ist demnach nie blosse Natur, es ist auch nicht blosse Negation des Guten, es steht auch nicht isoliert da als zusammenhanglose Erscheinung, obgleich es mit dem Reich der Finsternis, dessen Glied es ist, in Christus seinen Besieger und Richter empfangen hat und unter der Tendenz Gottes steht, welche auf völlige Offenbarung und völlige Vernichtung alles Bösen geht.

§ 276. Die didaktische Seelsorge und die Zweifler.

Nicht von separatistischen Neigungen und vom Irrewerden an der kirchlichen Gemeinschaft ist die Rede, sondern von jenen Beunruhigungen und Schwankungen, welche innerhalb der Kirche an ihren Lehrbegriff und an die Heilsthatsachen ihres Fundamentes sich heften. Der hervortretende Zweifel mag oft nur der nachträgliche Versuch sein, den erklärten Unglauben vor sich und Anderen zu rechtfertigen, oft auch das selbstgefällige dialektische Spiel der Gleichgültigkeit, nicht selten auch die Form eitler Prahlerei mit dem Schein tiefen Nachdenkens u. dgl. Gleichwohl ist der ehrliche Zweifel eine fast unvermeidliche Entwickelungskrankheit geistig kräftiger und selbständiger Naturen unserer Tage. Welches Mass der Schuld an dieser Erscheinung eine mechanische und doktrinäre Methodelosigkeit der Überlieferung des religiösen Stoffes, der Formulierung und Aneignung desselben, treffen möchte, ist nicht festzustellen; auch ohne solche Schuld der Kirche würde jene Erscheinung vorhanden sein. Für die denkkräftigen und selbständigen Naturen muss wie für alle anderen der Beginn religiöser Erkenntnis und religiösen Glaubens dahin formuliert werden: *wir glauben um deiner Rede willen;* für jene aber kommt die Zeit, da Joh 4 42a ihr Wort wird: *wir glauben nicht mehr um deiner Rede willen,* — aber v. 42b ist noch nicht ihr Wort geworden: *wir haben selbst gehört und wissen es, dass dieser wahrhaftig der Welt Heiland ist.* Die alten Stützen des Autoritätsglaubens sind morsch geworden und mit diesem dahingefallen, aber die neuen ewigen Fundamente sind noch nicht gelegt, — aus dem Glaubensbedürfnis wird der Zweifel geboren. Das Denken des jugendlichen Geistes übt sich in freudiger Kraft an den Gegenständen des Wissens; auf das Gebiet des religiösen Lebens wird die naturwissenschaftliche Methode des Erkennens angewandt, der Fehler wird an falscher Stelle gesucht, nicht in der Methode des Erkennens, sondern in dem Gebiet des Zuerkennenden. So scheint der Glaube zwar ein edles schönes Ding, aber eine Sache grundloser Willkür zu sein, — und haltloser Zweifel ist da.

> Du zweifelst nicht, weil du geworden weiser bist;
> Du zweifelst, weil noch reif nicht deine Weisheit ist.
> Der Zweifel ist die Hüll', in der die Frucht soll reifen,
> Und die gereifte Frucht wird ihre Hüll' abstreifen. Fr. Rückert.

Ohne Frage ist aller ehrliche Zweifel, dem Erkenntnis der Wahrheit Lebensaufgabe und Herzenssache ist, eine sehr erfreuliche Erscheinung; doch ohne Gefahr ist sie nicht. Das vorhandene Glaubensbedürfnis und Glaubensleben bedarf der Erkenntnis, es wächst mit der Erkenntnis; fehlt diese, so stirbt das Glaubensleben selber ab. Allein dem Wahne der Zweifelnden ist zu begegnen, in welchem sie den Zweifel für Unglauben halten und sich selbst kleinmütig zu den Ungläubigen zählen, welche draussen stehen.[1]) Das Wort: *prüfet alles, das Gute behaltet* (I. Th 5 21), ist den Gläubigen gesagt; je heiliger uns die Sache ist, um so mehr ist Prüfung Pflicht. Nur darauf kommt es an, die richtigen Kriterien für das Gute zu gewinnen, damit man das Gute finde und festhalte. Wissenschaftliches Bedürfnis mit dem Bedürfnis des Glaubens verbinden heisst nicht den Glauben geringschätzen oder zerstören; die wissenschaftliche Erkenntnis soll scheiden zwischen Phantasiegebilde und religiöser Erkenntnis, zwischen Glauben und Wundersucht, und es ist ein edles Bedürfnis und Bemühen um Einheit und Harmonie aller Erkenntnisse; *mit dem Kopf ein Heide, mit dem Herzen ein Christ*, ist ein haltloser Zustand.

Aber kein Glaubensbefehl dem ernsten Zweifler! Oft genügt, besonders unklaren, wogenden Unsicherheiten gegenüber, die Kraft des entschiedenen Zeugnisses für die erkannte Wahrheit. Gleichwohl tritt das Bedürfnis methodischer Unterweisung vielfach hervor; der Gang dürfte folgender sein: 1. Ist Glaube und Wissen ein reiner Gegensatz? Nur auf naturwissenschaftlichem Gebiet, auf welchem Glauben gleichgesetzt ist dem Fürwahrhalten, und unter Wissen das demonstrierbare, auf induktivem Wege erlangte Wissen verstanden wird. Auf naturwissenschaftlichem Gebiet im weitesten Sinne des Wortes soll man überhaupt nicht glauben, man soll wissen. Aber auf ethischem und religiösem Gebiet soll man nicht induktiv wissen wollen, da gilt das Glauben, das Vertrauen, und auf dem Grunde des Glaubens erhebt sich ein Wissen intuitiver Art. Nur durch Glauben, selbstverständliches Vertrauen, dessen Mangel Sünde ist, hat der Mensch Vater und Mutter, Brüder und Schwestern, Töchter und Söhne; nur durch den Glauben hat der Mensch seinen Gott. Freilich der Glaube hat Gründe, muss Gründe haben, ganz bestimmte feststehende Voraussetzungen, ohne solche ist er Willkür des Subjekts. Wo liegen die Voraussetzungen des evange-

1) J. A. Bengel: „Alle Lehrsätze gehen durch Kampf hindurch und müssen neu errungen werden.“ — Cl. Harms: „Wer mit Religion zweifelt, treibt Religion.“ — C. J. Nitzsch tröstet am Grabe eines in Zweifeln gestorbenen Studenten: „er starb in seinem Beruf“ (Th. Häring, Unsere Stellung zum geistlichen Beruf [1893], S. 102—104). — „Der Zweifel und die ἐποχή (Zurückhaltung der Stoiker) desjenigen, der die Schwierigkeiten einer Frage kennt, wiegt religiös mehr, als der unbedingte Glaube desjenigen, der an jene Schwierigkeiten noch nie ernstlich gedacht hat“ (R. Rothe, Stille Stunden 171).

lischen Glaubens? Sie sind ethischer Art, der Herr hat sie Joh 7 16-18 ausgesprochen, und man hat darauf zu verzichten, dem, welchem diese Voraussetzung fehlt, die Wahrheit des Evangeliums beweisen zu wollen. 2. Aber eben diese Voraussetzung führt auf den Kern aller evangelischen Heilswahrheit, auf die Person Jesu Christi. In ihm und von ihm ist der Wille Gottes vollkommen erfüllt, — niemand kann ihn einer Sünde zeihen, und wer den Willen Gottes ernstlich thun will, dem ist das Auge zur Anerkennung der Erfüllung alles göttlichen Willens in Jesu geöffnet. Aber was nie ein Mensch aus dem Trachten, den Willen Gottes zu thun, erfahren und lernen kann, das ist in Christus gegeben: die Erfüllung des Willens Gottes ist die Offenbarung göttlicher Gnade und Wahrheit; die Heiligkeit ist Liebe, Liebe zu den Sündern, um sie von Schuld und Sünde zu befreien und sie in die Gemeinschaft Gottes zu ziehen. Die Person Jesu Christi ist unerfindbar. 3. In Christus ruht der Glaube, auch dann, wenn tausendfach Fragen und Ungewissheiten das Herz bestürmen; von Christus aus legen sich die Wellen, und das Dunkel wird erhellt. *Geduld ist not und ein Sichhalten an den Unsichtbaren, als sähe man ihn.* 4. Wird aber alles, was Gegenstand des Fragens sein kann, hienieden Licht werden? *Sapientia saepe ignorantia*, das Wort gilt auch hier. Wer hat je das Leben formell und materiell begrifflich definiert? Und doch operieren wir Alle mit dem Begriff, als ob er jedem selbstverständlich wäre. Wie will man göttliches Leben in menschliche Begriffe bannen, und definieren, was göttliches Leben in uns sei? Aber dass es ist, wahrhaftig ist, als höchste Realität ist, das weiss der Glaube.

Die Lehre von der Bethätigung der Heiligkeit der Kirche.

B. Durch den Dienst am Werk zur Liebesgemeinschaft oder Koinonik.

Einleitung.

§ 277. Die Begründung der Liebespflicht der Gemeinde.

Im Glauben, der in der Liebe thätig ist, in der Liebe, die aus dem Glauben geboren ist, offenbart sich die Heiligkeit der Gemeinde Christi. Deshalb ist die Gemeinde eine Glaubensgemeinschaft und eine Liebesgemeinschaft. Der Dienst am Wort, der dem Glauben und der Glaubensgemeinschaft dient, ist vorzugsweise Sache des Geistlichen Amtes; der Dienst am Werk, welcher der Liebe und der Liebesgemeinschaft dient, ist Sache der ganzen Gemeinde.

Bereits an vielen Stellen der bisher behandelten Disziplinen der praktischen Theologie sind wir auf die durch die Natur der Sache gegebene Nötigung gestossen, die Gemeinde selbst zur Thätigkeit an der Gemeinde heranzuziehen. Die Behandlung der Ämter der Gemeinde neben dem Geistlichen Amt hat uns die Wahrheit nahegebracht, dass das Bedürfnis der Gemeinde darüber zu entscheiden habe, welcherlei Ämter zu bleibendem oder zu vorübergehendem Zweck in der Gemeinde zu stiften seien, und dass es von dem geistlichen Leben der Gemeinde erfordert werde, alle brauchbaren Kräfte der Gemeinde zum Dienst an der Gemeinde zu verwerten. In der Poimenik ist die Notwendigkeit der kirchlichen Armenpflege neben der bürgerlichen uns aufgegangen, ebenso das unabweisbare Bedürfnis des Pastors in seiner Handhabung der speziellen Seelsorge, Helfer zum Mitdienst in Bewahrung und Pflege des von ihm Gepflanzten seiner Thätigkeit anzugliedern u. dgl. mehr. Doch das Alles sind nur vereinzelte Signale, die auf die Organisation der Gemeinde zu gegenseitiger Förderung und Erziehung im Dienst der Liebe gegen einander hinweisen; das durchschlagende Hauptmotiv zu solcher Organisation ist in dem Wesen der Gemeinde selbst, in ihrer religiösen Qualität als Gemeinde Christi gegeben. Als Feier der Gemeinde Christi muss der öffentliche Gemeindegottes-

dienst und das Herrnmahl unverständlich weil unwirksam, unwirksam weil unverständlich bleiben, wenn mit dem Glockenschlage alle Gemeinschaft aufhört, und es jedem Einzelnen überlassen bleibt, in seinem Einzelgedinge den Glauben in der Liebe sich bewähren zu lassen, wenn also die Gemeinschaft selbst, die Gemeinde Christi, keinerlei Bewährung des Glaubens in der Liebe aus Glauben übt, und ausserhalb der Kirchenmauern es keinem Gemeindegliede zum Bewusstsein kommt, dass es einer Bruderschaft, eben der Gemeinde Christi, angehört. Es ist ein elend jämmerliches Ding, innerhalb des Kirchengebäudes als eine Gemeinde Christi sich zu wissen, als Brüder und Schwestern vor dem Einen Herrn, und die Kirchthüre wird geschlossen, und der Bruder kennt den Bruder nicht mehr, und das Gemeindeleben regelt sich nach zufälliger edler oder unedler Geselligkeit oder nach dem Gesetz des Angebotes und der Nachfrage. In den religiösen Gaben und Gnaden, die der Gemeindegottesdienst gewährt, sind die denkbar stärksten Motive zum christlichen Leben und Lieben gegeben. Der öffentliche Gottesdienst hat kraft dieser Motive den hohen Zweck, dass unser ganzes Leben ein Gottesdienst werde. Freilich feiern die Einzelnen den Gottesdienst, aber sie feiern ihn als Gemeinde, nicht als Einzelne. Wie der öffentliche Gottesdienst den Beweis vom Einzelnen fordert, dass sein Leben ein Gottesdienst werde, so fordert er unbedingt den Erweis, dass das Leben der Gemeinde ein Gottesdienst sei, dass der Glaube als eine Gottesmacht in der Gemeinde sich bewähre, welche die, so desselben Glaubens und derselben Gemeinde sind, in Liebe und Glauben verbindet und verbunden hält. Wird den religiösen Motiven die Möglichkeit der Bethätigung nicht gewährt, so ist die unentrinnbare Folge, dass die religiösen Motive selbst entkräftet werden, und dass *die Erbauung der Gemeinde* geschädigt oder gehindert wird. Die hohen Worte der Motive werden den Gemeindegliedern zu hohlen Worten, die wohl eine Weile lieblich und ergreifend tönen, ober ohne Wirkungskraft verklingen. Wir reden nicht von den Zuständen in leider zahlreichen Gemeinden, in denen die Kirchlichkeit der Gemeindeglieder und ihre Christlichkeit bis zum offenbaren Widerspruch verschiedene Dinge sind; von ernsteren Christen reden wir. Die Klage ist ja nicht selten, dass das religiöse Interesse Vieler teils scholastische, teils quietistische Misbildung zeigt; scholastische, indem es in dem Pochen auf die Unantastbarkeit traditioneller Formen der religiösen Lehre aufgeht, quietistische, indem die gemeindlichen Impulse in stiller Beschaulichkeit und Betrachtung ausklingen und ersterben. Nach beiden Seiten hin bleibt aber der Gedanke fern, dass man gegen die, mit denen man gemeinsam gebetet, bekannt, Gottes Wort vernommen und dem Herrn seine Lieder gesungen hat, brüderliche Liebespflichten um Christi willen zu erfüllen hat. Die *stroherne Epistel* wird darin doch ohne Zweifel den Nagel auf den Kopf

getroffen haben, dass nur der *Ποιητὴς ἔργου μακάριος ἐν τῇ ποιήσει ἔσται* (Jak 1 25); ein weltüberwindendes freudiges Christentum wird kaum auf anderem Wege gedeihen.

§ 278. Die Gewinnung der Organe der Liebespflicht.

Die Organisation der Gemeinde zu werkthätiger Liebesgemeinschaft ist durchaus wachstümlicher Art; sie darf und kann nicht der Gemeinde wie ein fertiges Kleid übergeworfen, die Gemeinde kann und darf nicht in eine vorher zugerichtete Form gezwängt werden. Es gilt vor allem, in kleinen Kreisen zuerst, dann in immer weiteren Kreisen das Bewusstsein der Pflicht, den Glauben in der Liebe zu einander zu bewähren, und die Liebe zu werkthätiger Liebesübung zu wecken und das Erweckte zweckmässig zu nähren, bis eine völlige Organisation daraus hervorgeht. Die von Gott gegebenen Organe solcher Liebesübung sind vorhanden, die vorhandenen sind nur zu gewinnen und in Thätigkeit zu setzen. Wo sind aber diese Organe?

1. In anderem Zusammenhange (§ 273) ist von der Ecclesiola in ecclesia die Rede gewesen. Wir haben das Bedürfnis erkannt, in jeder Gemeinde diejenigen Glieder herauszuheben, in denen das Christentum bewusster Weise angefangen hat, eine Macht zu werden. In jenem Zusammenhange ist darauf hingewiesen, wie die *Gemeinschaftsleute* in den Dienst der Gemeinde zu stellen sind, wenn sie nicht eine die Gemeinde schädigende, weil spaltende, Bedeutung erlangen sollen. Nicht alle Gemeinden werden durch das Gemeinschaftswesen in Anspruch genommen, und nicht alle sind deshalb in der Lage, die Glieder von Gemeinschaftskreisen zum Dienst an der Gemeinde heranzuziehen. Aber Seelen, die mit Ernst Christen sein wollen, giebt es doch hoffentlich in jeder Gemeinde, ob auch nur in geringer Zahl; neben den Gemeinschaftsleuten oder auch ohne sie sind diese Christen zu ermuntern, mit dem Pastor und unter seiner Leitung die ersten Schritte in werkthätiger Liebe zur Gemeinde zu thun, und aus kleinen Anfängen kann nach und nach immer Grösseres erwachsen.

2. Überdies sind die Gemeinden fast aller Landeskirchen in den letzten Jahrzehnten zu einer geregelten Verwaltung gediehen, und die Organe der Verwaltung stehen in den Presbyterien oder Kirchengemeinderäten zur Verfügung, den Dienst der Liebe an der Gemeinde zu üben. Die Vorschriften über den Wirkungskreis der Presbyterien beziehen sich freilich vorzugsweise auf Verwaltung rein äusserlicher Angelegenheiten, auf die Aufsicht über kirchliche Einrichtungen u. dgl.; aber es fehlt doch auch nicht an Handhaben, die Presbyterien in Werken der Liebe den Gemeinden dienstbar zu machen. In der K.O. für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westfalen und der Rheinprovinz vom 5. März 1835 lautet § 14 k: *Zu dem Ge-*

schäftskreis des Orts-Presbyterii gehört die Leitung der kirchlichen Einrichtungen für Armen- und Krankenpflege, und § 17 giebt speziellere Bestimmungen. Bedeutend weiter führt die Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die sechs östlichen Provinzen vom 10. September 1873. § 13 bestimmt: *Der Gemeindekirchenrat hat den Beruf, in Unterstützung der pfarramtlichen Thätigkeit nach bestem Vermögen zum religiösen und sittlichen Aufbau der Gemeinde zu helfen, die christlichen Gemeinde-Thätigkeiten zu fördern* u. s. w. § 14: *Insbesondere liegt dem Gemeinde-Kirchenrate ob, christliche Gesinnung und Sitte in der Gemeinde sowohl durch eigenes Vorbild, als auch durch besonnene Anwendung aller dazu geeigneten und statthaften Mittel aufrecht zu erhalten und zu fördern.* § 17: *Dem Gemeinde-Kirchenrat liegt die Leitung der kirchlichen Einrichtungen für Pflege der Armen, Kranken und Verwahrlosten ob. Geeignetenfalls setzt er sich mit den bürgerlichen Armenbehörden und Institutsverwaltungen, sowie mit etwa bestehenden freien Vereinen in Einvernehmen. Auch kann er sich Helfer aus der Gemeinde, insonderheit aus der Gemeindevertretung, beiordnen.* Derartige gesetzliche Bestimmungen haben allerdings keinen Wert, wenn die Personen fehlen, die sie handhaben; allein sie geben doch immerhin einen festen Rahmen für die Thätigkeit der Personen, und es wird darauf ankommen, Persönlichkeiten zu dem Amte zu gewinnen, die willig und tüchtig sind, ihre amtlichen Befugnisse zum besten der Gemeinde zu vollziehen. Eine oft gehörte Klage ist es, dass diese Willigkeit und Tüchtigkeit den Presbyterien fehlt; aber daneben wird die andere Klage laut, dass den Presbyterien nichts zu thun gegeben wird, weil der Pfarrer die Dinge lieber allein besorgt und sich nicht darein reden lassen will. Das erste Erfordernis wird es allerdings sein, dass der Pfarrer selbst ein offenes Auge und ein warmes Herz für Notstände und Bedürfnisse seiner Gemeinde hat, und dass er selbst willig ist, sie zu befriedigen bezw. zu heben. Da werbe er unter seinen Presbytern zur Mitarbeit; je mehr es ihm gelingt, diesen ihren Beruf und ihre Pflicht konkreten Aufgaben gegenüber klar zu machen, desto mehr werden unlustige und stumpfsinnige Glieder abgestossen werden, und in der Gemeinde wird der Sinn erweckt werden, nur solche Leute in das Presbyterium zu wählen, welche im Dienst der Gemeinde zu arbeiten willens sind. Gelingt es gar, auch von jenen zu Liebesdiensten gewonnenen Gemeinschaftsleuten und anderen ernsten Christen einige ins Presbyterium zu bringen, so ist ein grosser Schritt zu weiterer Organisation der Gemeinde gethan; an den festen Stock williger Helfer werden andere sich anschliessen, und die Möglichkeit ist gegeben, ein Netz von Liebesarbeit über die Gemeinde auszubreiten und auch allgemeine soziale Misstände in Angriff zu nehmen und zu beseitigen, ohne dass die mechanische und bureaukratische Geschäftsführung, die den Presbyterien so häufig anhaftet, das frische Leben dämpft.

3. Nach welchen Seiten hin die Liebesarbeit der Gemeinde an der Gemeinde sich erstrecken kann und erstrecken muss, wird uns erst an der Hand der Darstellung der in der Kirche vorhandenen Liebesarbeit deutlich werden können. Wir stehen einem weitverzweigten und in mancher Beziehung grossartigen Bau christlicher Liebesthätigkeit in der Inneren Mission gegenüber. Es ist nicht die Meinung, dass die Arbeit der Inneren Mission von der Einzelgemeinde übernommen werden soll; das wäre ein thörichter Gedanke, weil er unausführbar ist. Allein dass manche Thätigkeiten, die durch die Gestaltung der geschichtlichen Entwickelung Sache freier Vereine geworden sind, von Rechtswegen zur Gemeindesache gemacht werden müssen, wird später uns deutlich werden. Wir dürfen aber noch einen Schritt weiter gehen. Eine Reihe von Thätigkeiten und Einrichtungen, welche die Einzelgemeinde nicht vollführen und treffen kann, die aber doch, wenn sie ihre volle Segenskraft entfalten sollen, kirchliches Gepräge tragen und von der Kirche übernommen werden müssen, werden Sache der Kreis-, der Provinzial-Synoden, Sache der Landeskirche als solcher sein können. Wir berühren hier eine Angelegenheit, in der ausserordentlich viel versäumt ist, und deren Versäumnis zu einer grossen Schwächung der Landeskirche geführt hat. Im ersten Teil, in dem von der *Kirche* geredet wurde, ist bereits darauf hingewiesen worden, dass die einzige reale religiöse Grösse die Einzelgemeinde ist, dass die Provinzialkirche dagegen eine spätere, dem römischen Staatswesen nachgebildete, geschichtlich gewordene Einrichtung ist; in dem letzten Teil, der über die *Kybernetik* handelt, wird nachgewiesen werden, dass die Landeskirche dem 14. Jahrhundert ihren Ursprung verdankt, dass sie von Anfang an keine religiöse Grösse war, sondern ein Produkt dynastischer Interessen der Fürsten im Gegensatz zum Kaiser. Auch die heutige Landeskirche ist nicht die Vereinigung einer Anzahl von Einzelgemeinden auf grund gemeinsamer religiöser Interessen und zur Wahrung dieser Interessen, sie bezeichnet vielmehr die über alle Einzelgemeinden sich erstreckende Regierung des Landesherrn durch seine Behörden (Konsistorium etc.). Das landeskirchliche Regiment ist nicht religiöser, es ist juridischer Natur und steht daher zum religiösen Leben der Gemeinden in irgend welchem Gegensatz. Mag immerhin dieser Gegensatz durch die religiöse Wirksamkeit der religiösen Persönlichkeiten der königlichen Superintendenten und der königlichen Generalsuperintendenten gemildert werden, mag er immerhin durch die Vertretungen der Gemeinden in den Synoden und durch ihre Mitwirkung beim Kirchenregiment einen Teil seiner Schärfe verlieren, der Gegensatz wird wohl kaum völlig verschwinden, und das Band, welches die Einzelgemeinden und die einzelnen Gläubigen an die Landeskirche bindet, wird nicht als direkt religiöses, sondern als ein kirchenpolitisches, im günstigen Fall das religiöse Leben indirekt

förderndes und schützendes, empfunden werden. Daher wird sich auch stets die Erscheinung wiederholen, dass dies Band, je kräftiger das religiöse Leben in den Einzelgemeinden und in den Gläubigen pulsiert, um so schlaffer wird. Dass darin eine grosse Gefahr für den Bestand der Landeskirche liegt, deren vorläufige Unentbehrlichkeit auch für den Bestand der Einzelgemeinde keineswegs geleugnet werden soll, ist offenbar; es wird die Aufgabe sein, nicht die Bedeutung der Landeskirche in dem Bewusstsein der Einzelgemeinden und der Gläubigen zu schwächen oder gar auf eine Auflösung der Landeskirche hinzuarbeiten, wohl aber, die Landeskirche als solche mit religiösem Geiste zu erfüllen, sie als das Wohl der Einzelgemeinde fördernde und segnende Macht zum Bewusstsein zu bringen, und neue aus dem religiös-sittlichen Leben entstehende, dem Bau der Einzelgemeinden dienende Einrichtungen zu treffen. Wie das zu geschehen hat, ist nach dem bisher Entwickelten nicht schwer zu entscheiden. Von der Organisation der Einzelgemeinde zur Glaubens- und Liebesgemeinschaft haben wir andeutend geredet. Manches, was gegenwärtig Sache freier Vereine der Inneren Mission u. s. w. ist, wird Sache der Einzelgemeinden werden müssen; aber auch Manches, was über das Vermögen der Einzelgemeinde hinausliegt und was jetzt in grösserem Stil ebenfalls von freien Vereinen, sei es der Inneren Mission, sei es des Gustav-Adolf-Vereins, besorgt wird, wird als Sache der Provinzialkirche bezw. der Landeskirche als solcher anzuerkennen sein.

Es galt, an dieser Stelle das Bedürfnis der Organisation der Gemeinden und der Landeskirchen zu gemeinsamer, die Frucht des Glaubens zeitigender Liebesarbeit darzulegen, und auf die Kristallisationspunkte in den vorhandenen Kräften hinzuweisen. Welcherlei Art die erforderlichen Thätigkeiten sind und wie sie Sache der Gemeinde und der Kirche werden können, wird erst deutlich werden, wenn wir den gewordenen Bestand der vorhandenen Liebesthätigkeit überschauen. Der Übersichtlichkeit und dem konkreten Verständnis wird es dienen, wenn die Pia desideria zur *Verkirchlichung* jener Thätigkeiten an besonderen Orten zur Sprache kommen.

1. Buch.

Die Innere Mission.[1]

Die Sache selbst wird es rechtfertigen, weshalb nicht mit einer Definition der Inneren Mission oder mit einer prinzipiellen Erörterung über das Verhältnis der organisierten Kirche zu den freien Vereinigungen

---

1) Litteratur. Vollständige Verzeichnisse bei Oldenberg: Art. Mission, innere, in RE² 10 (1882), S. 26—30. — Hagenbach-Reischle (1889), S. 569—571. — Th. Schäfer, Diakonik in Zöckler³ IV (1890), S. 523—526. — Besonders hervorzuheben: J. H. Wichern, Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause, fortgesetzt von Oldenberg u. A., seit 1845 (mit Beiblatt seit 1850). — Th. Schäfer, Monatsschrift für Diakonie und Innere Mission 1877—80; Monatsschrift für Innere Mission mit Einschluss der Diakonie, Diasporapflege, Evangelisation und gesammten Wohlthätigkeit, 1881 f. — Puckenhofer Blätter für das Volk. Organ der Konferenz für Innere Mission in Bayern. 1853 f.; jetzt: Blätter für Innere Mission in Bayern, Organ des Landesvereins, herausgegeben v. Reindel. — Bausteine. Illustriertes Monatsblatt für Innere Mission, herausgegeben vom Hauptverein für Innere Mission im Königreich Sachsen. 1868 f. — Monatsblätter für Innere Mission, im Auftrag der südwestdeutschen Konferenz herausgegeben v. Kayser. 1884 f. — Verhandlungen der Kirchentage und Kongresse für Innere Mission seit 1848. — Blätter für das Armenwesen, herausgegeben von der Centralleitung des Wohlthätigkeitsvereins in Württemberg. 1848 f. — Th. Fliedner, Der Armen- und Krankenfreund, fortgesetzt von Disselhoff u. A., 1849 f. — J. H. Wichern, Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift. 1849, 3. Auflage 1889. — Johann Hinrich Wichern. Vorträge und Abhandlungen. Herausgegeben von J. Wichern und F. Oldenberg. 1. Abteilung. Kongress-Vorträge. 1891. — G. v. Zezschwitz, Innere Mission, Volkserziehung und Prophetentum. 1864. — Lehmann, Die Werke der Liebe². 1883. — Th. Schäfer, Die weibliche Diakonie in ihrem ganzen Umfang dargestellt². 3 Bände. 1887 f. — W. Martius, Die Innere Mission, ihre Bedeutung und ihr Wesen, ihr Verhältnis zu Kirche und Staat. 1882. — Th. Schäfer, Leitfaden der Inneren Mission². 1889. — Derselbe, Die Innere Mission in Deutschland, eine Sammlung von Monographieen. 1878 f. (Rathert Hannover², Schmidt Württemberg, Beck Bayern diesseit des Rheins, Michelsen Lübeck, J. Fr. Iken Bremen, Schütze Schlesien). Die Innere Mission in Ostpreussen. 1872. — Schian, Die Innere Mission in Schlesien⁶. 1886. — Simon, Die Innere Mission in der Provinz Sachsen. 1873. — Die Werke der Inneren Mission in der Provinz Sachsen. Magdeburg 1889. Die Innere Mission in Berlin. 1883. — Schmalenbach, Die Innere Mission in Westfalen. 1873. — Schlecht, Die Innere Mission in Posen. 1875. — Bourwieg, Die Innere Mission in Westpreussen. 1875. — Droysen, Die Innere Mission in Pommern. 1876. — Höpfner, Die Innere Mission in der Rheinprovinz. 1876. — Alex. v. Oettingen, Die Moralstatistik³. 1882. — B. Riggenbach, Das Armenwesen der Reformation. 1883. — H. Hering, Über die Liebesthätigkeit der deutschen Reformation. St. Kr. 1883. 84. 85. — G. Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit. 3 Bände. 1882—90.

überhaupt, die im Interesse der Kirche wirken, begonnen wird. Für dieses wird der geeignete Ort gewonnen sein, sobald die konkreten freien Vereine, insonderheit der Inneren Mission mit ihren konkreten Aufgaben, sich uns entfaltet haben; für jenes, wenn es aus der Entwickelung wird deutlich geworden sein, dass das, was unter der Flagge der Inneren Mission segelt, ein weit grösseres Gebiet umfasst, als in dem ursprünglichen Gedanken, der die Innere Mission ins Leben rief, gegeben war. — Auch die Innere Mission hat ihre Vorgeschichte. Wie weit dieselbe zurückreicht, hängt teils davon ab, ob man die Definition der Inneren Mission oder den thatsächlichen Umfang ihrer Arbeiten zu grunde legt, teils davon, inwiefern man reformatorische Anschauungen in ihr verwirklicht sieht, oder die Verwirklichung als ihre Aufgabe anerkennt. Wir gehen von der neuen Zeit mit ihren neuen und doch uralten evangelischen Anschauungen aus, die in der Reformation anbrach, und werden den überaus reichen Stoff in drei Abschnitte gliedern. Der erste Abschnitt behandelt das Werden der Inneren Mission, der zweite das Gewordensein der Inneren Mission, der dritte das Verhältnis der Kirche zur Inneren Mission und ihrer Thätigkeit.

Erster Abschnitt.

Das Werden der Inneren Mission.

1. Kapitel.

Von Luther bis J. H. Wichern.

I. Das 16. Jahrhundert.

§ 279. Die Zustände bei Beginn der Reformation.

In sozialer Beziehung hatte das Jahrhundert der Reformation vom Mittelalter her ein trauriges Erbe überkommen. Trotz der grossartigen Liebesthätigkeit der Kirche war das Ergebnis: ein ungeheurer Reichtum der Kirche, unermessliche Armenstiftungen und zahlreichste Spitäler, ein Armenvermögen, wie es annähernd niemals wieder sich zusammengehäuft hat, und daneben massenhaftester Bettel, der mit raffiniertester Spitzbüberei und mit Lastern aller Art verbunden war. Der Liber Vagatorum, nach Uhlhorn[1]) wahrscheinlich von dem Spitalmeister

1) G. Uhlhorn 2 515 Anm. 12.

in Pforzheim Johannes Schweblin 1523 verfasst — Luther hat das Buch unter dem Titel: Von der falschen Bettler Büberei 1528 mit einer Vorrede[1]) neu herausgegeben —, und zahlreiche gleichzeitige Schriften geben ein überaus dunkles Bild davon.[2]) Woher diese Erscheinung? Es würde natürlich unrecht sein, die Kirche für jenen Zustand allein verantwortlich zu machen: allgemeinere Ursachen geschichtlicher Entwickelung liegen ihm zu grunde. Gerade um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts war Deutschland in eine ungemein tiefwirkende wirtschaftliche Krisis eingetreten; der ehemalige Transithandel beginnt zu erlahmen, das Kapital wird Gegenstand des Handels und der Spekulation, die Besitzverhältnisse verschieben sich, der Geldwert verringert sich (in 40 Jahren um etwa 100 %), der in Erbpacht gegebene Landbesitz lässt daher einen grossen Teil des Adels verarmen, alles drängt nach den grösseren Städten, um Geld zu erwerben, die Ansprüche an das Leben werden grösser, und der Luxus steigert sich um so mehr, als er in seiner völlig ungewohnte Hände gerät. *Gott hat uns Deutschen dahin geschleudert*, schreibt Luther,[3]) *dass wir unser Gold und Silber mussen in frembde Länder stossen, alle Welt reich machen, und selbst Bettler bleiben. Engelland sollt wohl weniger Golds haben, wenn Deutschland ihm sein Tuch liesse. Und der König von Portügal sollt auch weniger haben, wenn wir ihm seine Wurze liessen. Rechen du, wie viel Golds eine Messe zu Frankfurth aus deutschem Land gefuhrt wird, ohn Noth und Ursache: so wirst du dich wundern, wie es zugehe, dass noch ein Heller in deutschen Landen sei. Frankfurth ist das Silber- und Goldloch, dadurch aus deutschem Land fleusst, was nur quillet und wächst, gemunzt oder geschlagen wird bei uns. Wäre das Loch zugestopft, so durft man itzt der Klage nicht horen, wie allenthalben eitel Schuld und kein Geld, alle Land und Städte mit Zinsen beschweret und ausgewuchert sind.* Gewiss, die Kirche hatte nicht allein die Schuld an der massenhaften Armut und Bettelei; aber sie hatte einen grossen Teil der Schuld. Wir denken nicht nur an die positiven Ausbeutungen des deutschen Volkes, deren sich der römische Stuhl von jeher schuldig gemacht, an die Scharen von Bettelmönchen und Kollektanten, Ablassverkäufern und klerikalen Vaganten, die in unglaublicher Weise das Volk brandschatzten, an die schamlosen Betrügereien, welche die Kirche hin und her im Lande verübte. *Der Rat von Nürnberg hatte 1484 einen Ablass behufs einer Erweiterung des städtischen Spitals erbeten und erhalten. Der Ablass wurde auch reichlich gekauft und trug 20000 Gulden ein, aber die Kommissarien schickten das Geld einfach nach Rom, der Rat erhielt für sein Spital auch nicht einen Pfennig davon. Im*

1) Luther 63 269 f.

2) Vgl. auch Luther, Grosser Sermon vom Wucher 1519 (20 89 f.) und Von Kaufshandlung und Wucher 1524 (22 199 f.).

3) Luther a. a. O. 22 201.

Jahre 1490 schrieb Innocenz viii. *abermals einen Ablass aus, der 6500 Gulden eintrug. Davon bekam der Rat dieses Mal wirklich etwas, nämlich 500 Gulden für das Spital und 100 Gulden für das Findelhaus.*[1]) Dies nur ein Beispiel von vielen. Allein der Hauptschaden war diese Praktik Roms noch nicht. Das Schlimmste war, dass die römische Kirche den ehrlosen Bettel in weitesten Schichten des Volkes geradezu grosszog. Was half die kirchliche Ermahnung zur Arbeit, wenn der Bettel durch die Scharen der Mönche geheiligt war, und wenn stets neu dem Volke eingeschärft wurde, dass das beschauliche, nichtsthuerische Klosterleben die eigentliche Vollkommenheit des Christenstandes repräsentiere, die Arbeit ums tägliche Brot also nur ein notwendiges Übel für die Unvollkommenen, für die Christen zweiter Klasse sei? Was halfen die massenhaften Klosterspenden an Bedürftige, die unerschöpfliche Mildthätigkeit der einzelnen Gläubigen, wenn nichts gethan wurde, um den Armen wirklich zu helfen und sie aus dem Bettlerleben zu erlösen? Die römische Kirche kann und darf aber die Armut nicht zu überwinden suchen, das ist ihr Fluch; sie bedarf der Armen, der Bettler, um des Seelenheils der Geber willen. Denn das Geben, das Opfern zeitlichen Gutes selbst, das Darbringen eines Teils vom Eigentum ist ein verdienstliches Werk, und die Paternoster und Avemarias, die zum Entgelt von den Empfängern gebetet wurden, kamen dem Seelenheil des Gebers zu gut. Das Almosengeben war die eigentliche Liebesübung, und es war ein Geschäft, in welchem für irdische Güter himmlische und ewige gewonnen wurden. In den Stiftungen finden sich genaue Bestimmungen, wie viel, wo, wie oft u. s. w. gegeben werden soll; aber kein Wort über Würdigkeit oder Bedürftigkeit der Empfänger u. dgl., und der Gedanke, ob das Almosen dem Empfänger zum Schaden oder zum Vorteil gereiche, liegt völlig fern; das Interesse geht nur darauf, dass das Almosen dem Geber Vorteil bringt. Wo bleibt da die Liebe? Bettelei war so wenig eine Schande, dass vielmehr der Bettler durch sein Betteln seinem Nächsten noch einen Dienst erwies. *Gott hat die Gaben verschieden ausgeteilt. Er hat den Reichen die zeitlichen Güter gegeben, aber den Armen die Verfügung über die himmlischen Güter, denn sie sind es, welche die Reichen in die ewigen Hütten aufnehmen.*[2]) So wird das Betteln zu einem ganz ehrbaren Beruf, die Städte nehmen Steuern von dem Bettelgeld wie von dem erarbeiteten Vermögen, und es ist daher nicht verwunderlich, dass, wie Eberlin v. Günzburg berichtet, in Deutschland zu Anfang des 16. Jahrhunderts unter je 15 Menschen nur einer arbeitete.[3])

1) Uhlhorn 3 44.

2) Uhlhorn 3 5.

3) Eberlin v. Günzburg: Mich wundert das kein gelt ihm land ist. Ein schimpflich doch unschedlich gesprech dreyer Landtpfarer, über yetz gemelten tyttel. Eylemberg 1524 (18 Blätter in 4°).

§ 280. Die Grundsätze der Reformation.

In diesen Sumpf mittelalterlicher Liebesthätigkeit tritt nun die Reformation ein mit ihrer Predigt von der Rechtfertigung durch den Glauben allein und von der Verdienstlosigkeit aller Werke. Die Axt ist dadurch dem Übel an die Wurzel gelegt. Das Motiv der Liebesübung ist ein anderes geworden; nicht die Sorge um der Seele Seligkeit ist das Motiv, sondern die dankbare, aus dem Glauben geborene Liebe; der gerechtfertigte Mensch thut nicht gute Werke, damit er selig werde, sondern weil er aus Gnaden selig geworden ist. Und diese guten Werke sind nicht vereinzelte Leistungen, die sich herausheben aus niedrigem Grunde, sondern sie sind das neue Leben des im Glauben wiedergeborenen Christen selbst. Das ganze Leben des Christen, alle Arbeit seines geschäftlichen, seines sittlichen, seines sozialen Berufes soll und muss getragen sein von dem Gehorsam gegen Gottes Gebot, durchdrungen und geleitet von der aus dem Glauben geborenen Liebe zu Gott und zu dem Nächsten. Der Geringste wie der Höchste ist in all seinem Thun geadelt durch diese Liebe im Glauben und durch den Gehorsam in der Liebe; auch die Magd in der Küche und der Knecht auf dem Felde thut, wenn ihre Arbeit im Christensinn geschieht, eben damit einen rechten Gottesdienst. Aber auch jeder Christ ist dazu berufen; sich diesem Beruf zu entziehen, ist Sünde, und alle Bettelei ist eine Schande. Wenn schon dem Volke Israel das Gebot gegeben war, dass kein Bettler in Israel gefunden werden sollte — die Verheissung Deut 15 4 wurde als Gebot verstanden —, wie viel mehr gilt dies Gebot der Christenheit. Gewiss soll jeder seinem Nächsten helfen in allen Leibesnöten, das Gesetz Christi verpflichtet ihn dazu; aber Almosen zu geben und besondere Werke der Barmherzigkeit zu üben ist nicht etwa die einzige Bewährung der Liebesgesinnung, es ist nur die besondere Art der Liebesbethätigung unter besonderen Umständen, nicht mehr notwendig als alle andere Liebe im neuen Leben des Christen, ebenso unverdienstlich, wie alles andere gute Werk. Aber Liebeswerk ist es nur dann, wenn dem Empfänger wirklich dadurch geholfen werden soll, d. h. wenn er dadurch von der Nötigung befreit werden soll, anderer Menschen in dieser Weise zu bedürfen. Das Ziel der Wohlthätigkeit ist kein anderes, als die Erhebung der Armut aus der Abhängigkeit, die Erhebung des Armen, dass er sein eigenes Brot esse und nun selbst eintrete in das Reich Gottes, in welchem die Liebe aus Glauben, der Gehorsam aus Glauben und Liebe regiert. Somit kann alle Liebesübung im ganzen neuen Christenleben nur den einen Zweck haben, das Reich Gottes zu bauen, und die Tendenz jedes einzelnen Liebeswerks ist nur die eine, dass dem Nächsten wahrhaftig geholfen werde und auch er in dem neuen Leben der Kinder Gottes wandele. Indem der Christ dazu Liebe übt, übt er sein priesterliches Amt, das er von Gott empfangen hat, er

dient Gott, indem er seinem Nächsten dient. Durch solche reformatorische Lehre ist die gesammte Lebensanschauung eine andere geworden. Der Armut ist der Heiligenschein genommen. Dem Protzentum gegenüber redet Luther freilich sehr verächtlich vom Reichtum: *Gott gebe ihn gemeiniglich nur den groben Eseln, denen er sonst nichts Gutes gönnt.* Aber dem Christen ist auch Reichtum ein wirkliches Gut; *Gold und Silber und alles was hübsch und schön ist, bringet von Natur mit sich eine Liebe, das vergönnet uns Gott wohl.*[1]) Dem beschaulichen Leben ist ein für allemal sein Vorzug genommen; *Gott will es nicht, dass sie sich nähren und reich werden von anderer Leute Arbeit, Sorge, Fahr und Schaden, hinder dem Ofen sitzen und Äpfel braten, während sie andere für sich arbeiten lassen.*[2]) Und wenn die Scholastiker sich in Distinktionen mühten, wann es Pflicht sei, Liebe zu üben (nämlich, wann *extrema necessitas* vorhanden sei), und wann die Liebesübung über die Pflicht hinausgehe und zu verdienstlichem Werk werde, so weiss Luther, dass wohl die menschliche Rechtspflicht, nicht aber die Liebespflicht objektive Grenzen habe; über jene kann man hinausgehen, nicht aber über diese; Luther stellt sie in das Gebiet der vollkommenen Freiheit, die kraft des neuen Lebens eine göttliche Notwendigkeit ist. Schon 1516, als Feldkirch unter Luthers Vorsitz disputierte, stellte Luther den Satz auf: *Quod charitas, quae expectat (secundum istos theologistas) extremam necessitatem, est iners, imo inertissima, id est, nulla prorsus,* unter Berufung auf das Wort des Herrn: *quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos facite illis.*[3]) In dem Grossen Sermon vom Wucher 1519[4]) weist er die falsche Anschauung zurück, als ob Gaben an Klöster, Kirchen, Altäre u. s. w. verdienstlicher seien, als an Arme, eine Ansicht, welche noch Bellarmin mit den Worten verteidigt, es sei unbedingt besser, Gott in sich selbst zu ehren als in den Armen; wenn Tempel und Arme sich in gleicher Dürftigkeit befänden, gingen die Tempel vor.[5]) In der Schrift aber: An den christlichen Adel deutscher Nation weist Luther mit Nachdruck auf den Unterschied zwischen den wirklich Armen und den Buben und Landläufern hin und schärft den Gemeinden die Pflicht ein, diese auszutreiben, und für die wirklich Armen unter Bestellung eines Armenvormunds christlich zu sorgen.

§ 281. Ansätze zur Bethätigung der Grundsätze der Reformation.

Der Ruhm bleibt der Reformation, die neue Aufgabe der Liebesthätigkeit richtig erkannt und ausgesprochen zu haben. Die Verwirk-

1) Vgl. auch Luther, Auslegung des 5., 6. und 7. Kapitels St. Matthaei 1532 (43 10 f. 143 f.). — Predigten über Matth. 18 24—23 23 1537—1540 (44 185 f.).

2) Luther, An die Pfarrherrn, wider den Wucher zu predigen 1540 (23 302 f.).

3) de Wette 1 35.

4) Luther 20 89 f — 5) Uhlhorn 3 485 Anm. 30.

lichung freilich war ihr nicht gegeben. Der Fall des alten Kirchenwesens in den evangelischen Gemeinden brachte zunächst an vielen Orten ein Chaos hervor; das Alte war dahingesunken, aber das Neue arbeitete sich erst allmählich heraus. *Es vollzieht sich darin,* sagt Uhlhorn wahr und schön,[1]) *das allgemeine Gesetz, dass bei jeder epochemachenden Wendung in der Geschichte der Tiefpunkt des Verfalles des Alten erst eintritt, wenn das Neue schon da ist, weil das Neue selbst zunächst zerstörend wirkt, indem es das Alte und damit auch das in diesem noch liegende relativ Gute völlig ausser Kraft setzt. Erst die neuschwellenden Knospen vollenden das Werk des voraufgehenden Herbstes und stossen die welken Blätter gänzlich ab.* Die Negation der seitherigen Liebesthätigkeit war das Erste, und dahinter verbarg sich nur zu oft die gemeine Selbstsucht und der Geiz; die neue Position machte erst nach und nach sich geltend, aber sie war da.

Aus volkswirtschaftlichen und politischen Gründen waren schon die *Nominalisten* des 15. Jahrhunderts unter Leitung der Gedanken Occams für eine geordnete Armenpflege theoretisch eingetreten; dieselben Gründe finden wir auch in vielen armenpolizeilichen Verordnungen vor der Reformation. Allein erst die religiös-sittlichen Motive der Reformation haben eine eigentliche Armenpflege ins Werk gesetzt. Die Städte boten die Gemeinden dar, welche Luther zur Armenpflege voraussetzt, und vorläufig nur in den Städten wird darauf Bedacht genommen. *Augsburg* geht unter dem Einfluss von Oekolampad 1522 allen voran; schön spricht sich in demselben Jahr der von reformatorischen Gedanken stark beeinflusste Rat zu *Nürnberg* in der Begründung seiner neuen Armenordnung aus: *Dass Glauben und Lieben die zwei Hauptstücke des christlichen Lebens sind, und dass unter uns Christen nichts glaubloseres und schändlicheres erfunden werden mag, denn dass wir öffentlich gedulden und zusehen sollen, dass die, so mit uns in einem Glauben und einer einigen christlichen Gemeinschaft versammelt, uns in allen Dingen gleich und von Christo so kostbarlich und teuer erkauft, darum auch neben uns gleiche Glieder und Miterben Christi sind, Not, Armut und Kummer leiden, ja öffentlich auf den Häusern und in den Gassen verschmachten sollen.*[2]) Wichtig in dieser Ordnung ist das Verbot des Bettelns (mit geringen Ausnahmen), das Gebot sorgfältiger Untersuchung der Verhältnisse der Armen und dem entsprechender Versorgung, und bestimmter Massregeln, der Verarmung vorzubeugen. Die Strassburger Ordnung 1523 ist der Nürnberger ähnlich; nur beschränkt sie sich auf die Pflege notorischer Armen und nimmt die Hilfe der Kirche durch Armenstöcke und durch *Säcklein an Stäben* in Anspruch. Einen neuen Weg, der übrigens als noch nicht gangbar sich erwies, schlagen die Armenordnungen von

1) Uhlhorn 335.
2) Uhlhorn 355.

Karlstadt in Wittenberg 1522 [1]) und der sächsischen Stadt Leisnig[2]) ein. Karlstadt stellt zuerst einen gemeinen Kasten auf, in welchen die sämmtlichen kirchlichen Einkünfte gelegt und aus welchem die Priester und Armen versorgt werden sollen; reichen die Einkünfte nicht aus, so wird eine Armensteuer in Aussicht genommen. In der Ordnung eines gemeinen Kastens stiften die Einwohner von Leisnig und den eingepfarrten Dörfern eine *brüderliche Vereinigung* und verpflichten sich zu ernstem christlichen Lebenswandel. Der *gemeine Kasten* empfängt alle kirchlichen Einkünfte und freie Liebesgaben, eventuell auch eine Kirchensteuer, und bestreitet die Besoldungen, die Baulast, die Schule und die Armenpflege. Die Kirchenvorsteher kommen an jedem Sonntag von 11—2 Uhr zusammen zur Beratung und Versorgung der Armen, der Waisen und hilfsbedürftigen Kinder u. s. w. Die Kastenordnung von Leisnig ist eine unzeitige Geburt, sie hatte keinen Bestand; aber die gesunden darin niedergelegten Gedanken sind massgebend für viele andere Ordnungen geworden.

§ 282. Die Kastenordnungen der Städte.

Doch dies Alles hatte nur die Bedeutung des Vorläufigen. Eine wirkliche in den neuen evangelischen Gemeinden durchgeführte Armenpflege trat erst nach dem Bauernkrieg durch die Initiative der Obrigkeiten in den *Kastenordnungen* der Lutherischen Kirche auf. Diese Kastenordnungen sind meist mit den K.O. verbunden; die Diakonen (auch Leviten) und Kastenherren oder Kastenmeister verwalten gewöhnlich auch das Kirchengut. Die altkirchliche Einrichtung der Diakonen war oft vorbildlich, es werden Act 6 und I. Tim 3 angeführt, und der Märtyrerdiakon Laurentius gilt als nachzuahmendes Muster (Lübecker K.O. 1531; Schleswig-Holsteinische K.O. 1542). Der Rat der Stadt oder die fürstlichen Beamten haben die Leitung wie der Kirche so auch der Armenpflege. Diese ist kirchlich und zugleich bürgerlich, denn kirchliche Gemeinden und bürgerliche Gemeinden fallen zusammen, die Obrigkeit hat die Kirchenregierung nach Gottes Wort zu führen, nicht so sehr in staatskirchlicher als kirchenstaatlicher, in theokratischer Weise. Alle Armeneinkünfte und Stiftungen, Sammlungen u. dgl. flossen in einen *gemeinen Kasten*, aus welchem nach bestimmter Ordnung die Armen der Stadt versorgt wurden; unter Umständen jedoch wurden Stiftungsgüter besonders verwaltet, und nur deren Überschüsse dem Kasten zugeführt. Der Neigung, auch die Einkünfte des gesammten Kirchenvermögens in denselben Kasten fliessen zu lassen, trat Bugenhagen in seinen K.O. durch die Trennung des *Schatzkastens* und des *Armenkastens* entgegen, besonders damit nicht der Schein entstehe, als predigten die

1) Richter 2 484f.
2) Richter 110f.

Pastoren *in ihren Beutel*, wenn sie zu Gaben für den gemeinen Kasten ermahnten. Auch in Norddeutschland konnte jedoch Bugenhagen diese Trennung nicht allgemein durchsetzen; es wurde zwar über Kirchen- und Armenvermögen gesondert Buch geführt, doch die Verwaltung wurde durch dieselben Organe geübt, so in Hessen unter Landgraf Philipp von 1526 an, in Württemberg und Braunschweig-Lüneburg. Diese Verbindung des Kirchen- und des Armenvermögens gab nicht nur römischen Lästerzungen willkommenen Vorwand zu argen Verdächtigungen — *ein Judasbeutel, mehr ein Pfaffen- und Wucherkasten, denn ein Gottes- und Armenkasten* höhnten sie —, sondern es lag auch darin der Keim des Misbrauches, so dass z. B. in Hessen, das durch Landgraf Philipp für die Ordnung des Armenwesens so viel gethan, nach und nach alle Einkünfte des *gemeinen Kastens*, der doch nur der Armenpflege wegen errichtet war, bis zu dem Klingelbeutel hin nur für kirchliche Zwecke unter völliger Vernachlässigung der Armen verwendet wurden. Jede Parochie hat ihren eigenen Kasten; wo mehrere Parochieen sind, wie in Hamburg und Lübeck, giebt es einen Hauptkasten, in den die der ganzen Gemeinde gehörenden Einkünfte und die Überschüsse der Parochialkasten fliessen. Ausser den Einnahmen aus Stiftungsgütern werden Sammlungen in der Gemeinde für den Kasten an Geld und Naturalien gehalten von Haus zu Haus und sonntäglich durch den *Klingelbeutel*. Schon in der alten Kirche war es an manchen Orten Sitte, dass Kirchendiener an beiden Seiten des Altars mit kleinen Säcken standen, um die Oblationen der Gemeinde in Empfang zu nehmen;[1]) später kommen die Armenstöcke in der Kirche auf, und gewisse Kollektanten für kirchliche Zwecke hatten das Recht, hie und da in der Kirche während der Messe zu sammeln. Das Neue des reformatorischen Klingelbeutels besteht darin, dass derselbe eine ständige Einrichtung jeder Predigt wird; angesichts der Gemeinde wird der Inhalt des Klingelbeutels in den Kasten geschüttet und zu bestimmten Zeiten diesem entnommen. Ferner wurde bei Taufen, Hochzeiten und besonders bei Begräbnissen, in Nachwirkung der römischen Observanz der Werbung um Fürbitten, Gaben für den gemeinen Kasten gesammelt, überdies die Gemeinde ermahnt, bei besonderen Gelegenheiten und bei Vermächtnissen desselben zu gedenken. Von Bedeutung sind in den Kastenordnungen folgende Punkte: 1. Eine Armensteuer, wie Karlstadt und die Ordnung von Leisnig sie in Aussicht genommen, wird nirgends erwähnt; ausdrücklich wird vielmehr auf die Freiwilligkeit der Gaben gehalten und der Macht der freien Liebe vertraut, — ein schöner, aber für ständige Einrichtungen nicht praktischer Zug. 2. Die Requisite der Armenpfleger Act 6 und der Diakonen I. Tim 3 werden vielfach auf die Kastenherren

1) Vgl. besonders Wildvogel, De oblationibus quae fiunt in ecclesia per sacculum sonantem. Jena 1704. — Vgl. Uhlhorn 3488, Anm. 13.

(Diakonen, Leviten) übertragen, und es wird besonders vor solchen gewarnt, die böse Weiber haben. Eine Wahl direkt durch die Gemeinde kommt fast nirgends vor; die Obrigkeit wählt, oder das Kollegium ergänzt sich durch Kooptation, nur soll alles mit Genehmigung des Pastors geschehen; mitunter hat auch die Gemeinde ein Vetorecht. 3. Die peinlichste Sorgfalt wird der Rechnungsführung zugewendet; sie geschieht vor dem Rat und der Obrigkeit, jeder Bürger hat Zutritt. Jeder Kasten hat mehrere Schlüssel, die von verschiedenen Personen verwahrt werden. Der Pastor ist, wie bei der Verteilung so auch bei der Rechnungsablage, meist gegenwärtig. 4. Die *rechten Armen* werden von den *Landlöpern*, Faulenzern und Müssiggängern unterschieden; auch diese lässt man nicht verkommen, aber die *rechten Armen* sind *unseres Herren Gottes Hoffgesind*, wie es in der Preussischen K.O. 1568 [1]) heisst, und werden als solche in Barmherzigkeit behandelt. Persönlich werden sie von den Diakonen aufgesucht, eine persönliche Verbindung wird überall gepflegt; ihre Namen verbietet Bugenhagen ausdrücklich öffentlich zu nennen, um alle Beschämung ihnen zu ersparen; auf die heimlichen (verschämten) Armen wird vorzugsweise zarte Liebe gewendet. Erst später dringt die armenpolizeiliche Verfügung süddeutscher Ordnungen (Nürnberg, Strassburg, Württemberg) auch in Norddeutschland ein, dass die Armen der Gemeinde ein Erkennungszeichen an sich tragen müssen, der öffentlichen Kontrole ihres Verhaltens wegen.[2]) 5. Auf die prophylaktische und pädagogische Armenpflege wird sorgfältig Bedacht genommen. Armen Handwerkern werden Vorschüsse gegeben, arbeitsfähigen Armen Arbeit verschafft, für arme Kinder wird Fürsorge getroffen, auch durch Stipendien an Begabtere, und dem Pfarrer werden die Gefangenen zu fleissigem Besuch ans Herz gelegt. 6. Endlich treten die Anstalten, an denen das Mittelalter so reich war, die Hospitäler, Siechenhäuser u. s. w. in den Dienst der persönlichen Armenpflege als Mittel zum Zweck; sie werden auch meistens von den Kastenherren und Diakonen verwaltet.

§ 283. Der Verfall der Kastenordnungen.

Den grossen und reinen reformatorischen Gedanken, die in diesen Kastenordnungen zum Vortrag kommen, entsprach freilich trotz aller Wohlthätigkeit Einzelner und trotz alles Eifers der Obrigkeiten, die

1) Richter 2307. — In den reformierten Armenordnungen des Niederrheins des 16. Jahrhunderts werden die Armen im Gebet zu Gott als „Deine Armen", sonst als „arme Glieder des Herrn" bezeichnet und demgemäss behandelt. Vgl. Ed. Simons, Die älteste evangelische Gemeindearmenpflege am Niederrhein, Bonn 1894, S. 99f.

2) Schon gegen Ende des Mittelalters treffen wir z. B. in Berlin eine ähnliche Einrichtung. Nach dem Berliner Statut von 1468 tragen die privilegierten Armen eine Kokarde mit dem Stadtwappen, jedoch nicht der Kontrole ihres Verhaltens wegen, sondern um sie von Tagedieben und „Landlöpers" zu unterscheiden.

Sache der vorgeschriebenen Ordnung gemäss durchzuführen, der Erfolg nicht völlig. Es war ja in der That nicht zu erwarten, dass dieselbe Gabenfülle, welche man ehedem aus dem egoistischen Motiv der Verdienstlichkeit guter Werke dargebracht, jetzt plötzlich aus dem selbstlosen Motiv reiner Liebe dargebracht werde. Man hatte die Ordnungen zu ideal angelegt; die grosse Menge der Gleichgültigen stand teilnahmlos den Armen gegenüber; die grössere Menge Bettelvolks, das die römische Kirche gezüchtet hatte, wurde nicht mit einem Schlage in arbeitsame Bürger umgewandelt; wenn man auch die *Landlöpers* durch den Bettelvogt, dem in Frankfurt a. M. der Schornsteinfeger mit jährlich 1 Gulden Vergütung hilfreich zur Seite stand, austrieb, so wurden sie von den benachbarten Städten wieder zurückgetrieben. Dazu kam das ungeheure Elend, das der Bauernkrieg über Hunderttausende gebracht, Miswachs und Seuche. Die eingezogenen Klostergüter waren überdies wirtschaftlich verkommen, die ausgetriebenen Mönche und Nonnen mussten versorgt, vor allem mussten die neuen Gemeinden mit Pfarrsystemen und mit Schulen versehen werden, und wenn auch besonders in Magdeburg, Strassburg, Hessen — hier wurden aus den Klostergütern vier Landeshospitäler zu Hayna, Merxhausen, Gronau und Hofheim gegründet für arme, gebrechliche, verlassene und sinnlose Leute — viele Güter für Armenzwecke verwendet wurden, so blieb doch in den meisten Orten für den Armenkasten wenig genug übrig. Dazu kam der Mangel an geschulten persönlichen Kräften. Das Amt der Kastenmeister war ein Ehrenamt; mit der Verwaltung der Kapitalien, der Einkünfte u. dgl. war sehr grosse Arbeit verbunden, die Parochieen waren viel zu gross, um genau übersehen zu werden, und die Armenversorgung glitt von den stets wechselnden Kastenherren zu den angestellten Unterbeamten, den Kastendienern, hinab.

Für alle Folgezeit lehren diese geschichtlichen Thatsachen: 1. die Notwendigkeit der Trennung der Kassen zu verschiedenen Zwecken; 2. die Verkehrtheit, ständige Einrichtungen auf Freiwilligkeit der Gaben zu begründen; 3. die Notwendigkeit, freiwillige Arbeiter vor Überlastung zu bewahren.

Die K.O. aus dem Ende des Jahrhunderts müssen bereits Strafen für die festsetzen, welche sich dem Ehrenamte der Diakonen u. s. w. entziehen; es kommt die Sitte auf, sich davon loszukaufen.

Noch schlimmer stand es mit der öffentlichen Krankenpflege. Die römischen Anstalten waren äusserst verkommen, und gegen die Gründung neuer Anstalten hatte die Reformationszeit grosse Abneigung. In Frankfurt werden vier arme Frauen gegen Belohnung zu Krankenwärterinnen angestellt, und die Braunschweigische K.O. 1528 und die von Minden 1530[1]) schreiben vor, dass die Almosenempfänge-

1) Richter 1 111. 140.

rinnen auf Begehr zur Krankenpflege bereit sein müssten; ebenso in Augsburg und in einer Stiftung des Herzogs Ludwig in Württemberg 1587. Aber auch das mittelalterliche ungeordnete und zufällige Almosengeben bleibt bestehen, und Spezialstiftungen kommen wieder in Aufnahme. Die bestehenden Brüderschaften, Stiftungen u. dgl. wollen vielfach ihre Einkünfte nicht in den gemeinen Kasten geben, sie behalten die Verwaltung und führen sie in alter Weise. Waisenhäuser, Armenhäuser, Krankenhäuser werden um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts zahlreich gestiftet, und Herzog Julius von Braunschweig trägt sich mit dem Plan, *Kommissen* an allen gelegensten und günstigsten Kreuzwegen und Heerstrassen zum besten der Wanderer und Handwerksburschen anzulegen — unsere heutigen Verpflegungsstationen —; an dem Kostenpunkte scheiterte der Plan. Vermächtnisse zu Speisungen der Armen oder Waisen am Todestage der Geber mit der Verpflichtung des Gebetes für sie kommen auf namentlich auf die Fürbitte der *armen Waisen, die mit ihrem Seufzen und Schreien in allen gefährlichen Fällen vor dem Riss stehen und das zürnende Herz des gewaltigen Gottes erweichen können,* [1]) wird grosses Gewicht gelegt, und es wird die Fürbitte durch Mahlzeiten u. dgl. erkauft. Die Theorie endlich reicht der verderbten Praxis die Hand. Fr. Balduin lässt 1628 seine Casus conscientiae ausgehen, in welchen er ganz nach Thomas v. Aquin eine Ordnung der Liebe aufstellt, wen man zuerst, zum zweiten, zum dritten lieben müsse, wen mehr, wen weniger, wann, wem, wie viel Almosen man geben müsse; und Joh. Gerhard redet in seiner Schola pietatis V, cap. 15, 16 viel vom Lohne der Almosen und frischt den Satz Gregors I. wieder auf, dass die Armen eigentlich den Reichen dienen, indem sie ihnen Gelegenheit zum Wohlthun geben.[2]) Von einer Armenpflege der (zugleich bürgerlichen und kirchlichen) Gemeinde wissen beide nichts mehr; alles ist individuell und zufällig, die reformatorischen Gedanken sind aufgegeben, und mittelalterliche Anschauungen greifen aufs neue platz.

§ 284. Gemeindepflege in der reformierten Kirche. Gemeindediakonissen.

Anders und für die Armenpflege und Krankenpflege unvergleichlich wertvoller ist die Ordnung und die grundsätzliche Beurteilung derselben in der reformierten Kirche Calvinischer Observanz. Der Grund liegt darin, dass diese Kirche von vornherein nicht mechanisch abgeteilte Parochieen, sondern organisierte und selbständige Gemeinden hatte. Auch Zwingli tritt für die Pflicht der christlichen Gemeinde ein; aber die christliche Gemeinde ist auch ihm die kirchliche und die bürger-

1) Uhlhorn 3137.
2) Uhlhorn 3139.

liche Gemeinde in Einem, der Rat ist das theokratische Haupt des Ganzen; die Armenordnung von Zürich 1524 schliesst sich eng an die der oberdeutschen Städte an. Der Rat ernennt vier Pfleger und einen Schreiber zur Versorgung der Armen, die täglich vom Predigerkloster aus gespeist werden; arme Reisende empfangen ein Mittagessen, bezw. Abendbrot und Nachtlager; die Nonnen von Ortenbach pflegen die Blatternkranken in dem zum Spital gewordenen Predigerkloster und bestimmen eine Jungfrau aus ihrer Mitte zur Krankenpflegerin in der Stadt. Die Einkünfte der Armenpflege besorgt der Rat, vom Klingelbeutel ist keine Rede. — Ganz anders in der reformierten Kirche Calvins. Ohne auf eine Vergleichung mit der lutherischen Kirche hier einzugehen, die in der That nur zum Nachteil dieser ausschlagen könnte, sind die Wurzeln des Bewusstseins um die Pflicht der kirchlichen Gemeinde zur Liebesübung gegen ihre Glieder in der reformierten Kirche blosszulegen. Wesentlich und günstig für die kirchliche Liebesarbeit ist vor allem die Voraussetzung der Unabhängigkeit der kirchlichen Gemeinde vom Staat und dem bürgerlichen Gemeinwesen, wenn man will: der freikirchliche Zug, der durch die reformierte Kirche geht. Das Ministerium caritatis entfaltet daher, obgleich prinzipiell von Calvin gestiftet, seine Bedeutung und Thatkraft nicht so sehr in Genf, wo Calvin eine Verbindung von Staat und Kirche vorfand und mit ihr rechnen musste, sondern in den Gemeinden unter dem Kreuz, in den Fremdengemeinden, zumal in denen des Joh. a Lasko. Sodann ist wesentlich die Wertung der guten Werke in der reformierten Kirche für die Heilsgewissheit (nicht den Heilsempfang) des Christen. Auf die Frage (86) des Heidelberger Katechismus: *Dieweil wir denn auss vnserm elendt one alle vnsere verdienst, auss gnaden durch Christum erlöset seind, warumb sollen wir gute werck thun?* wird die bezeichnende Antwort gegeben: *Darumb, dass Christus, nachdem er uns mit seinem blut erkaufft hat, vns auch durch seinē heiligē Geist ernewert zu seinem ebenbildt, dass wir mit vnserm gantzen leben vns danckbar gegen Gott für seine wolthat erzeigen, vñ er durch vns gepriesen werde. Darnach auch, dass wir bey uns selbst vnsers glaubens auss seinen früchten gewiss sein, vnd mit vnserm Gottseligē wandel vnsern nechsten auch Christo gewinnen.* Der Gedanke, dass wir aus unseren guten Werken als Früchten des Glaubens der Echtheit und Wahrheit unseres Glaubens vergewissert werden, ist ohne Frage schriftgemäss: im Heidelberger Katechismus werden als Belegstellen I. Pt 1 (22.23); Mt 7 (15-20); Gal 5 (22) angeführt; es hätte auch I. Joh 3 14 f.; 4 20 f. hinzugefügt werden können. Dass aber dieser schriftmässige Gedanke verwertet wird und eine so hohe Stelle im Glaubensleben einnimmt, ist spezifisch reformiert.[1]) Je leben-

1) Vereinzelt findet sich derselbe Gedanke auch bei Luther; z. B. Enarrat. in genesin (17 23-27) vom Jahre 1544 (Op. lat. exeg. IV, 163): Sic Petrus (II. Pt 1 10)

diger das Glaubensinteresse sich geltend machte, um so thatkräftiger musste sich auch die Liebesthätigkeit gegen die *Brüder*, d. h. innerhalb der eigenen Gemeinde entfalten, und wo die Liebesthätigkeit nachliess, da war das Glaubensleben und die Glaubensgewissheit erschlafft. Überaus charakteristisch ist daher, dass in der Antwort auf die 103. Frage des Heidelberger Katechismus: *Was wil Gott im vierdten Gebot (dem Sabbathgebot)? Gott wil erstlich, dass das Predigampt vnd schulen erhalten werden, vn ich sonderlich am feiertag zu der gemeine Gottes vleissig komme, dz wort Gottes zu lernen, die heiligē Sacrament zu gebrauchen, den HERRN offentlich anzuruffen, vn das Christlich almoss zugeben* . . . . die Gabe für den Klingelbeutel und die Becken an den Kirchthüren (eine spezifisch reformierte Einrichtung) ausdrücklich erwähnt und neben dem Hören des göttlichen Wortes und dem Empfang der Sakramente unter den Gehorsam gegen das vierte Gebot gestellt werden. Ursächlich mit jener Wertung der guten Werke für die Glaubensgewissheit hängt es zusammen, dass die Calvinische Gemeindeverfassung dem Vorbild der apostolischen Gemeindeverfassung nachzukommen meinte, wenn sie neben das Ministerium verbi und das Ministerium disciplinae auch das Ministerium caritatis, durch Diaconi (Mitglieder des Presbyteriums) verwaltet, stellte, und zwar ebenso wie das Ministerium disciplinae im Dienst des Ministeriums verbi, daher unter der Leitung des Minister verbi divini, des geborenen Praeses Presbyterii. Es ist bedeutsam, dass Calvin in der Ausgabe seiner Instit. chr. rel. 1559 zwei Arten von Diakonen nach der Schrift unterscheidet, *quorum alteri in rebus pauperum administrandis, alteri in pauperibus ipsis curandis ecclesiae servient;* zu denen „qui pauperibus et aegrotis curandis sese dedicaverunt" rechnet er in erster Linie die Witwen: *quales erant viduae, quarum (apostolus) mentionem facit ad Timotheum (I. Tim 5, 9). Nullum enim aliud publicum officium obire mulieres poterant, quam si in obsequium pauperum se darent.*[1]) Wir haben hier die Anfänge des Gemeindediakonissenamtes

iubet, ut certificemus electionem nostram per bona opera. Sunt enim testimonium, quod gratia in nobis sit efficax, et quod vocati et electi simus. Contra fides otiosa, quae non exercetur, moritur et exstinguitur cito; exstincta autem fide, dubium est, an simus vocati et electi. Qui autem in assiduo fidei exercitio progreditur, is concludit: Non sum in exercitu contra Christum, sed pro Christo; non nego verbum, non persequor ecclesiam; igitur sum vocatus ad regnum dei, et electus. — Die Ausführung dagegen in der Apologie 3 (De dilectione et impletione legis) § 155 (Müller 135) ist andrer Art; hier muss der Christ gute Werke thun (und die Sakramente geniessen), damit er in den guten Werken seinen Glauben übe und befestige; dort schöpft der Christ aus seinen guten Werken die Gewissheit, dass sein Glaube echt und wahr sei. In der Apologie sind die guten Werke die Übungsschule für den Glauben zu seiner Kräftigung; nach reformierter Lehre (und Luther, siehe oben) sind die guten Werke der Beweis für die Echtheit des Glaubens.

1) Calvin, Instit. chr. rel. IV, 3 9 (Corp. Ref. 30 783).

innerhalb der evangelischen Kirche. In der a Laskoschen niederländischen Fremdengemeinde wird die Armen- und Krankenpflege durch kirchliche Organe zuerst durchgeführt, und die dort zur That gewordenen Calvinischen Gedanken werden in das Gebiet der deutschen reformierten Kirche durch die Pfälzer K.O. 1563 und die Beschlüsse der Synodus generalis Herbornae habita 1586 [1]) übergeführt. Wie die Pfälzer K.O. sagt: *Dieweil zum bau der Christlichen Kirchen gehöret, dass die armen vnd notdurfftigen glieder Christi erhalten, gespeiset vnd getrencket werden, ...* so wird in der ganzen reformierten Kirche die Fürsorge für die Armen durch die Diakonen als für die Kirche wesentlich angesehen. In den grösseren Gemeinden wird die Calvinische Unterscheidung von Diakonen für Arme und von solchen für Kranke aufgenommen, und das Gemeindediakonissenamt, das Calvin in Aussicht gestellt, wird an manchen Orten eingeführt. Der Weseler Konvent von 1568 ist für das Diakonissenamt epochemachend. In Cap. V De Diaconis § 10 wird bestimmt: *Quibus locis erit opportunum existimamus etiam mulieres spectata fide ac probitate et aetate provectas ad hoc munus, Apostolorum exemplo, recte adsciscí posse.* [2]) Die Frage nach Wiedererrichtung des in der apostolischen Zeit *unleugbar* (?) vorhandenen Diakonissenamtes beschäftigte damals unsere Kirche um so mehr, als es bei den Böhmischen Brüdern und bei den feineren (strengen) Taufgesinnten (wenigstens in den grösseren Gemeinden) bereits bestand. Die Weseler Klassenversammlung von 1579 enthält darüber folgendes: *Von den Brüdern in Wesel ist gefragt worden, ob es nicht gut wäre, in den Kirchen und Gemeinden, wo es die Noth und die Ehrbarkeit fordert, namentlich um der kranken Frauen willen, das Amt der Diaconissen wieder aufzurichten? Weil es bis dahin noch in keiner reformierten Gemeinde gebraucht worden ist, so ist für gut gefunden worden, dasselbe wieder aufzurichten. Ob man nur eigentliche Wittwen oder auch wirkliche Frauen unter Zustimmung ihrer Männer soll dazu erwählen können, und ob nur Personen von 60 Jahren oder auch unter 60 Jahren (nach I. Tim 5)? Diese Frage ist ausgesetzt bis zur nächsten Classenversammlung, damit die Gemeinden sich reichlich darüber berathen. Was diejenigen betrifft, welche bereits berufen sind, die sollen so lange bleiben, bis von der Classe darüber beschlossen ist; es wäre denn, dass Einige von der Last befreit zu werden begehrten, diese sollen befreit werden.* Auf der zweitfolgenden Versammlung von 1580 erklärten nun die Brüder: *Wenn dieses Amt, welches in der Kirche Gottes verfallen gewesen ist, wiederum aufgerichtet werden soll, so soll das geschehen, wie es im Anfange der Kirche gewesen und von Paulus beschrieben ist, nämlich, dass man dazu Wittwen und keine verheiratheten Personen nehmen soll. Was aber das Alter angeht, so achten die Brüder,*

1) Richter 2 265. 473.

2) A. Wolters, Reformationsgeschichte der Stadt Wesel (1868), S. 348.

dass man dazu wohl solche, die 4 bis 5 Jahre weniger als 60 Jahre alt seien, sollte nehmen können, wenn die übrigen von Paulus geforderten Eigenschaften bei ihnen gefunden würden; doch solle man dem von Paulus angegebenen Alter so nahe als möglich bleiben. Auch befinden die Brüder rathsam, die nächste (Provinzial-)Synode daran zu erinnern, dass man das Amt auch wieder an anderen Orten errichten möge. Dies geschah nun auch wirklich 1581 auf der Middelburger Generalsynode, welche jedoch auf die Frage: *ob es rathsam wäre, das Amt der Diaconissen wieder einzuführen*, antwortete: *Nein, um verschiedener Inconvenienzen willen, die daraus entstehen könnten. Aber in Zeiten von Pestilenz und anderen Krankheiten, so dann einiger Dienst bei kranken Frauen zu thun ist, der Diaconen nicht ziemlich, so sollen sie die versorgen durch ihre Hausfrauen oder andere, die ihnen bequem sind.*[1]) Wo von 1568—1581 das Gemeindediakonissenamt eingerichtet war, blieb es bis weit in das 17. Jahrhundert hinein bestehen; seit 1581 wurde es jedoch wohl nirgends neu eingeführt. Wir sehen aber aus dem Mitgeteilten, wie der Gehorsam gegen die Hl. Schrift die reformierte Kirche einerseits zur Vorläuferin und Wegweiserin des Gemeindediakonissenamtes macht, das in unserem Jahrhundert, bis dahin unter anderer Form, allgemein in der evangelischen Kirche wiedererstand, anderseits aber auch durch Beschränkung auf den Buchstaben — die *Witwen* I. Tim 5 wurden allgemein für die Diakonissen der apostolischen Zeit gehalten[2]) — eine lebensunfähige Institution hervorrief.[3]) Der Gedanke ist jedoch ungemein wertvoll, dass die christliche (kirchliche) Gemeinde die göttliche Pflicht hat, Liebe gegen ihre Glieder zu üben. Die gesammte Armen- und Krankenpflege der reformierten Kirche ist streng kirchlicher Natur, und die reformierte Kirche hat bis zum heutigen Tage grosses darin geleistet. Schon im 16. Jahrhundert finden wir es bestimmt ausgesprochen, dass die Gemeinde, nicht nur das kirchliche Amt (die Pastoren, Ältesten, Diakonen), die Ausübung dieser Pflicht auf sich zu nehmen hat; eine oftmals grosse Zahl von Gemeindegliedern wird als Unterdiakonen u. dergl. herbeigezogen, damit sie den kirchlichen Organen hilfreich zur

---

1) M. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche 1 (1849) S. 413 Anm. 2.

2) Dasselbe finden wir als Anschauung des ganzen Mittelalters; z. B. Abaelard: Briefe von ihm und Heloise, 7. Brief (Übersetzung von P. Baumgärtner, 1894, S. 170f.).

3) Die letzte Wahl von Diakonissen in Wesel fand 1609 statt. Als Hauptursache des Verfalls giebt Sardemann (Reformiertes Wochenblatt, Elberfeld 1865) an: Die Vermischung der kirchlichen mit der bürgerlichen Armenpflege, die 1610 eintrat, nachdem 1581 ein leiser Anfang gemacht war. Die bürgerliche Armenpflege „umfasste .... auch die zarte Armen- und Krankenpflege mit kalter bureaukratischer Männerhand, unter der sie welkte und verkrüppelte". — Noch im 19. Jahrhundert sprechen die Presbyteriums-Protokolle von „unseren lieben Armen" (vgl. Ed. Simons a. a. O.).

Seite stehen, und es scheint nie die Willigkeit in der Gemeinde gemangelt zu haben, Mühe und Arbeit in dem Dienst der Armen und Kranken zu übernehmen. In Emden sind nicht weniger als 50 Diakonen und Unterdiakonen thätig, und Frauen aus der Gemeinde verrichten Arbeiten und Dienste der Diakonissen. Die ganze Stadt ist in bestimmte *Klusten* eingeteilt, so dass jeder Diakon und Unterdiakon einen kleinen wohl übersehbaren Bezirk unter sich hat u. s. w.

Die Verhältnisse der reformierten Gemeinden unter dem Kreuz, und diese sind es, welche die ursprünglich Calvinischen Gedanken zur Verwirklichung brachten, waren allerdings so ausserordentlich verschieden, dass sich die Gemeindepflege der Armen und Kranken lokal sehr verschieden gestaltete; gemeinsam ist allen nur die freundliche Berücksichtigung der *Fremden*, d. h. der flüchtigen Glaubensgenossen, und die ernste Durchführung der Organisation des Gemeindelebens vornehmlich auch in der Diakonie. Einzelne ausgeführte lokale Bilder hat Uhlhorn 3 153-168 gegeben, unter denen namentlich das über die Armen- und Krankenpflege in Holland mit bewundernder Liebe gezeichnet ist.

II. Das 17. und 18. Jahrhundert.

§ 285. Armenpolizei in Deutschland. Die römische Kirche: Vincenz a Paulo und die Barmherzigen Schwestern.

In Holland selbst übte das Vorbild der reformierten Gemeinden auf die lutherische Kirche eine sehr heilsame Einwirkung zu gleichen Einrichtungen und gleichem Liebeseifer aus. Die grosse deutsche lutherische Kirche blieb unberührt von den in ihrer Mitte befindlichen reformierten Enklaven und von der reformierten Kirche des Auslandes; ja alle Anfänge gründlicher Armen- und Krankenpflege, die bei ihr sich fanden, gingen zu grunde in den Nöten des 30jährigen Krieges. Deutschland war um zwei Drittel seiner Einwohner ärmer geworden; die Äcker verwüstet und verwildert, unter den grässlichen Nöten das Mitgefühl ertötet, kalte Stumpfheit hatte die Herzen ergriffen. Während des Krieges die Scharen der Abgebrannten und Geplünderten und Vertriebenen, der Waisen und Heimatlosen, nach dem Krieg die Scharen der entlassenen Söldner; Bettlerbanden und Räuberbanden durchzogen das Land. Jede kirchliche Armenpflege hörte auf, der Staat und die bürgerlichen Gemeinden suchten zu helfen, aber der Natur der Sache nach mehr durch Armenpolizeimassregeln, oft grausamster Art, als durch Armenpflege. Dem Bettel konnte man dennoch nicht wehren, so wurde er unter polizeiliche Aufsicht gestellt, oder man errichtete Armenhäuser, in welchen Arme, Irre und Waisen, also Alle, welche die bürgerliche

Gesellschaft belästigten, unterhalten wurden.[1]) In dieser Zeit geschah es auch, dass der Klingelbeutel, wo er überhaupt noch etwas eintrug, für den Pfarrer, oft den Ärmsten unter den Armen, verwendet wurde, eine Sitte, die ja leider an manchen Orten der östlichen Provinzen Preussens bis heute (!) geblieben ist. Am schlimmsten waren die armen Kranken daran; man setzte sie auf einen Schubkarren und brachte sie vor das Haus des Schulzen im nächsten Dorf, der sie dann weiterspedierte, bis sie starben oder von irgend einer mitleidigen Seele aufgenommen wurden. An persönlichen Hilfskräften fehlte es durchaus; niemand nahm sich der Armen und Kranken an, ob auch — und das begann in dieser Zeit — manche in ihrem Testamente der Armen durch Legate gedachten, die sie bei ihren Lebzeiten hatten verkommen lassen.

Während Deutschland durch den grossen Krieg tief darniederlag, blühten die Nachbarländer empor; während in Deutschland die evangelische Kirche das Wenige von Liebestreue in der Not der Zeit verlor, entfaltete die römische Kirche vorzugsweise in Frankreich eine der schönsten und reichsten Blüten ihrer Liebesthätigkeit. Neben Franz v. Sales ist allen voran Vincenz von Paulo zu nennen, der mitten im 30jährigen Kriege den Orden der Filles de la charité oder Barmherzigen Schwestern schuf. Eine grosse Menge von Kongregationen und Anstalten ging mit der Stiftung jenes Ordens und mit der Verbreitung seiner Wirksamkeit Hand in Hand. Es ist nicht die Aufgabe, jene Bewegungen und Thätigkeiten zu verfolgen; aber ihre hohe Bedeutung kann nicht übergangen werden. Zum ersten Male in den Jahrhunderten der Christenheit stellt Vincenz v. Paulo in grossem Stil das Weib in den Dienst der barmherzigen Liebe, und Scharen von Frauen und Jungfrauen folgen seinem Ruf. Das Organisationstalent des Vincenz, die Hingabe der Barmherzigen Schwestern an ihren Beruf und ihre Leistungsfähigkeit kann man sich kaum gross genug denken. Der mittelalterliche Vorzug der Kontemplation vor der Thätigkeit ist hier geschwunden; Kontemplation, Andacht, Gebet, das mit schwärmerischer Inbrunst gethan wird, hat nur den Wert eines Mittels zu dem Zweck, dem Herrn Jesus Christus in den Armen und Kranken zu dienen zur Ehre der Kirche und zur Ausbreitung ihrer Macht. Das Mittelalter liebte um des eigenen Seelenheils willen, die Jesuiten, die Barmherzigen Brüder und Barmherzigen Schwestern des Vincenz v. Paulo lieben um der Herrlichkeit ihrer Kirche willen. Deshalb kann man sich auch bei den Barmherzigen Schwestern den Hass gegen den Protestantismus und den Bekehrungseifer wider die

1) Vgl. dagegen: „unseres Herren Gottes Hoffgesind“ in der Preussischen K.O. 1568 und „die armen Glieder des Herrn“ in den reformierten Armenordnungen des Niederrheins.

Protestanten nicht gross genug denken; Vincenz und die Seinen, welche die lindeste Barmherzigkeit in dem Bagno den Galeerensklaven, die Räuber und Mörder waren, unermüdlich erwiesen, behandelten schroff und unbarmherzig die protestantischen Galeerensklaven, deren einziges Verbrechen darin bestand, dem Befehl des Königs, in die römische Kirche überzutreten, nicht zu gehorchen. Dem Indifferentismus in der evangelischen Kirche werden die Barmherzigen Schwestern stets als Ideal der Humanität, der dienenden und helfenden Liebe, erscheinen, aber Indifferente werden auch stets durch die Liebe der Barmherzigen Schwestern eine willkommene Beute der römischen Kirche werden. Aber trotz aller Liebe und alles Eifers, trotz aller ungeheuren Summen, welche seitens Vincenz' v. Paulo dargebracht wurden, klebt der Fluch aller römischen Armen- und Krankenpflege an seinen und der Seinen Fersen: der Bettel wird nur grossgezogen, nicht überwunden, und je mächtiger die Liebesarbeit der römischen Kirche sich dagegen opfert, desto grösser und unheilvoller wird der Bettel und die Korruption des Volkes; so ist's in Frankreich, so in Spanien, so in Italien, in allen römisch-katholischen Ländern. Als Necker angesichts der drohenden Revolution gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Neuordnung der französischen Finanzen übernahm, war die Bettelplage eine Gefahr für das ganze Volk geworden. Und doch zählte Necker mehr als 700 Spitäler in Paris mit einer Jahreseinnahme von 18—20 Millionen Fr., in welchen 40000 Sieche, 25000 Kranke, 40000 Findelkinder versorgt wurden. Aber Necker hatte sich geirrt; die Constituante zählte 2185 Spitäler mit 38 Millionen Fr. Einnahme. Im Jahre 1845 hatte die Lombardei bei 3 Millionen Einwohnern 2902 Anstalten und Stiftungen für Arme mit einem Vermögen von 275864000 Lire und 17641000 Lire jährliche Einnahmen, die Provinz Emilia $2^1/_2$ Millionen Einwohner und 780 Anstalten und Stiftungen mit einem Vermögen von 116676000 Lire und einer Jahreseinnahme von 9299000 Lire, — und nirgends in der Welt wird so gebettelt wie dort.

§ 286. Die Liebesthätigkeit des Pietismus.

Wie reich ist das an Liebesthätigkeit und Glaubenskraft so arm gewordene Deutschland nach dem 30jährigen Kriege gegen den glänzenden Reichtum der römisch-katholischen Länder und die von der Kirche durch den höchsten Aufwand von Liebesarbeit nur beförderte Korruption des Volkes! Denn Deutschland hatte das Evangelium; es mochte unter der Not der Zeit lange latent bleiben, seine Gotteskraft konnte nicht versiegen. So kam auch in Deutschland eine Wendung zum Besseren; der Pietismus war es, welcher eine neue Liebesthätigkeit erweckte und entfaltete und der Kirche des Evangeliums die Schmach von ihrem Haupte nahm. Es wird wenig beachtet, ist auch wohl wenig bekannt,

dass Spener die evangelischen Gedanken der Reformation, wie sie bei Calvin und in den lutherischen Kastenordnungen hervortreten, klar und bestimmt aufgenommen hat. Der Gemeindearmenpflege hat er 1695 bei Einführung einer neuen Armenordnung in Berlin das Wort geredet, *damit der vor Augen habende Zweck erreicht werde, der da ist, dass Gottes Namen an den Armen und von denselben gepriesen, und ihrer Not am nachdrücklichsten, leichtesten und gewissesten geraten würde;* die Bettler und Müssiggänger müssten von der Obrigkeit mit Zwang zur Arbeit angehalten werden. Aber abgesehen davon, dass Speners weiche Natur nicht das Zeug zum Reformator lieferte, war die ganze Zeit für die Neuorganisation der Gemeindearmenpflege völlig ungünstig. Nicht von Spener, sondern von A. H. Francke und seinem Waisenhause in Halle geht die neue Liebesthätigkeit aus. Francke ist eine überaus thatkräftige, arbeitsfrohe Natur; das Nächstliegende ist ihm Pflicht, und er wartet nur auf Gottes Weisung, dass aus den kleinsten Anfängen grosses werde. Im Jahre 1694 fällt ihm das Wort aufs Herz II. Kor 9 8: *Gott kann machen, dass allerlei Gnade unter euch reichlich sei, dass ihr in allen Dingen volle Genüge habt und reich seid zu allerlei guten Werken. Wie kann Gott das machen?* fragt er; Gott zeigt ihm den Weg. Ein Bedrängter kommt zu ihm; Francke, um ihm zu helfen, kargt sich am Abendessen die nötige Zeit ab, und schreibt ein Buch, durch dessen Erlös er Hilfe schafft. Die selbstlose sich aufopfernde Liebe ist Gottes Weg. Mit dem *ehrlichen Kapital* von 7 Gulden beginnt er eine Armenschule, daraus entsteht das Waisenhaus, die Speisung armer Studenten, die lateinische Schule, die deutsche Schule, die Buchhandlung, die Apotheke. Als Francke 1727 stirbt, umfasst die Anstalt 2500 Personen ausser den 400 Studenten und armen Schülern, die täglich gespeist werden. Nichts hat je solchen Eindruck gemacht von Werken der Barmherzigkeit, wie das Waisenhaus in Halle. Weshalb? Armenschule und Waisenhaus ist nicht ein neuer Gedanke; in Hamburg hatte Francke beides kennen gelernt, von Holland her war die Anregung nach Hamburg gekommen. Aber dass ein einzelner Mann, ein Pastor und Professor, ohne Kapital, vertrauend auf Gott, wartend auf freie Liebesgabe solch ein Werk begonnen und durchgeführt hat, das war das Neue und bis dahin Unerhörte. Aus dem Waisenhause wurden die ersten evangelischen Missionare, Ziegenbalg und Plütschau, 1715 nach Trankebar entsendet; aus dem Waisenhause ging 1714 die Freiherr v. Cansteinsche Bibelanstalt in Halle hervor, nicht ohne Vorgänger, aber in nie dagewesenem grossartigen Massstab. Eine grosse Reihe von Städten errichten Waisenhäuser nach Halleschem Muster, namentlich Schlesien erzeugt eine Menge von Anstalten, und überall lässt sich der warme innige Liebeshauch des Pietismus spüren. Freilich die *Anstalten* sind das Bezeichnende; der Gedanke der Gemeindediakonie liegt Francke völlig fern, sein

Gegner Val. Löscher spricht ihn aus. So liegt auch der Gedanke fern, Berufsarbeiter der Liebesthätigkeit, Diakonen und Diakonissen, auszubilden und sie der Kirche zur Verfügung zu stellen; innerhalb der *Anstalten* allein bewegt sich der Pietismus. Auch sonst *menschelt es* sehr; die Gegner Franckes, Mayer in Hamburg und Val. Löscher, standen verständnislos, der Erstgenannte nicht selten mit schmutzigen Waffen elender Verdächtigung, ihm gegenüber; allein ohne Wahrheit ist ihre Polemik nicht. Es war etwas Neues und nicht Nachahmungswertes, dass Berichte über das Waisenhaus mit Nennung der Geber veröffentlicht wurden, dass beschrieben wurde, in welcher Weise man im Waisenhause für sie betete, dass nicht ohne Renommisterei nicht nur die Apotheke mit ihrer Essentia dulcis, sondern auch das Waisenhaus selbst mit seinen Gebetserhörungen Reklame machte. Die schwächsten Punkte aber sind: 1. um mit Löscher zu reden, *man wolle durch die Errichtung des Waisenhauses die irrigen Lehren der Interessenten und Anhänger desselben autorisieren und gleichsam mit dem göttlichen Siegel verwahren;* m. a. W. das Waisenhaus ist Sache einer Partei, eines kleinen Kreises Gleichgesinnter und Gleichgestimmter, eng und für das Gemeindeleben unfruchtbar. Damit hängt zusammen: 2. *dass der Pietismus kein Verständnis dafür hat, dass Christentum und Kirche zusammengehören. Sein Hauptinteresse geht auf die Bekehrung des Einzelnen, und bei dieser ist auf einen Zusammenhang mit der Kirche nicht gerechnet, sie vollzieht sich ohne Rücksicht darauf, dass der Einzelne Glied der Kirche ist; das Christentum ist Privatsache, die Gemeinschaft ist etwas Zufälliges, was auch fehlen könnte. Die Frömmigkeit des Pietismus trägt einen durchaus individualistischen Charakter, und deshalb kommt auch die Liebesthätigkeit des Pietismus über individuelles Almosengeben und über einzelne von Gleichgesinnten getragene Anstalten nicht hinaus.*[1])

Die reformatorische organisierte Liebesthätigkeit der Gemeinde liegt völlig ausserhalb seines Gesichtskreises, — ein Verhängnis, das bis heute nicht gehoben ist. Dass sie ausserhalb seines Gesichtskreises lag, das ist das Bedenkliche, nicht, dass er die Liebesthätigkeit noch nicht zur Sache der Gemeinde machte; denn dazu war die Zeit nicht angethan. Deutschland verarmte im 18. Jahrhundert immer mehr; auf den 30jährigen Krieg folgten die Raubzüge Ludwigs XIV., der nordische, der 7jährige Krieg. Die Industrie lag jammervoll darnieder, die Ausfuhr war verschwindend gering. In den deutschen Seehäfen luden fremde Schiffe statt der Waren Sand als Ballast ein, um denselben in französischen und englischen Häfen als *les produits d'Allemagne* zu Bergen aufzuschichten. Dazu kam der französische Einfluss auf die Sitten, masslose Verschwendung an den unzähligen kleinen Höfen und dem entsprechend ein ungeheurer Steuerdruck auf die Be-

1) Uhlhorn 3 254.

wohner des Landes; nur in Preussen war keine Verschwendung, aber die Militärlast war um so schwerer. Die Stände des Volkes waren auf das schroffste geschieden; der Bauernstand war hörig und leibeigen, auf den ehrlichen Handwerker sahen die Honoratioren herablassend nieder, und dieselben Honoratioren ersterben in Devotion vor dem Adel. Im Jahre 1682 trug die sächsische Ritterschaft darauf an, dass ihre Söhne von den bürgerlichen gänzlich getrennt würden, *weil ihnen sonst von den Bürgerlichen doch immer etwas anhange*, und beanspruchte das Recht der Haustaufe, *denn es wäre doch disreputierlich, wenn ein vornehmes Kind mit demselben Wasser getauft würde, mit welchem gemeine Kinder getauft sind.* Freilich seine Töchter zu Maitressen der Fürsten herzugeben, erschien diesem Adel nicht disreputierlich.[1]) Der Bürgerstand war freilich sittenreiner, aber spiessbürgerlich und kleinlich, ohne alle Mannhaftigkeit und Selbständigkeit. In solchem Boden konnte die Idee der Gemeinde nicht wurzeln. In den kleinen Kreisen des Pietismus war es freilich anders; die Schranken der Stände fielen dahin, und das mutige Auftreten des Württembergischen Pietismus gegen die Willkürherrschaft des Herzogs hatte eine kräftigende Wirkung. Allein ausserhalb Württembergs blieben die Bürgerkreise vom Pietismus ganz unberührt; grosse Gaben von hohen Standespersonen unterstützten die Waisenhäuser, aus den Kreisen der Bürger wurde fast nichts gegeben. Der Pietismus war eben nicht populär. Die Stellung Franckes zu den Adiaphora mag man damit entschuldigen, dass Tanz und Spiel damals sehr ausgeartet waren. Aber was soll man dazu sagen, dass der Versuch gemacht wurde, im Waisenhause alles Spiel, selbst das Ballspiel der Kinder zu verbieten? *Das Spielen*, heisst es, *ist den Kindern in allen Schulen zu verbieten, aber auf evangelische Weise, dass man ihnen dessen Eitelkeit und Thorheit vorstellt, und wie dadurch die Gemüter von Gott, dem ewigen Gut, abgezogen und zu ihrer Seelen Schaden zerstreuet werden, im gleichen, worin sie eine wahre Lust und Freude finden können, nämlich in dem Herrn Jesu, seiner Liebe, Freundlichkeit, Süssigkeit und allen Heilsgütern.*[2]) Im Sommer wurden die Kinder in den Garten oder aufs Feld geführt, und dort wurde ihnen das 4. Buch von Arnds wahrem Christentum vorgelesen und etliche Historien aus Welleri Kreuzschule. Allem nicht spezifisch Religiösen steht der Pietismus kalt und abwehrend gegenüber; denn die Frömmigkeit ist ihm nicht das alles durchdringende Lebensprinzip, sondern der Inhalt des Lebens. So hat der Pietismus viel daran verschuldet, dass die Bedeutung der Kirche für alle sozialen Lebensgebiete abgeschwächt

1) Uhlhorn a. a. O.

2) Der Versuch ging von einem der Lehrer, namens Töllner, aus; ob er durchgeführt wurde, ist nicht bekannt. Francke selbst war kein Gegner von Gesellschaftsspielen der Jugend; seine Vorschläge scheinen jedoch Widerstand gefunden zu haben (vgl. K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung IV, 1 [1896], S. 282f.)

wurde, und dass die christliche Liebesthätigkeit zu einem guten Teil in die Hände des Staates überging. Anders allerdings war es mit dem anders gearteten Württemberger Pietismus, der das Volksleben durchdrang und in unserm Jahrhundert nebt der Brüdergemeinde einen grossen Einfluss auf das Leben der Kirche und die Liebesthätigkeit gewann, *nachdem durch die Aufklärung die Welt eine andere geworden war.*

§ 287. Die Humanität der Aufklärung.

Die Zeit der Aufklärung hat trotz all ihrer Oberflächlichkeit, trotz der so komisch uns anmutenden Verbindung von hausbackener Nüchternheit und Gefühlsschwärmerei, von idealstem thörichten Optimismus und allerrealstem Nützlichkeitstrieb für die Liebesthätigkeit eine ausserordentlich hohe Bedeutung. Aus den kleinen Kreisen Gleichgesinnter tritt das Interesse an dem Wohl des Nächsten in die breiten Bürgerkreise über, es wird eine Angelegenheit der ganzen Nation. Moralische Wochenschriften, „Der Mensch", „Der Patriot", „Der Glückselige", „Die vernünftigen Tadlerinnen" werden trotz ihres langweiligen, ob auch biederen, Inhalts von Tausenden gelesen. Fragen der individuellen Sittlichkeit für das häusliche und bürgerliche Leben werden besprochen, und auch die Armenpflege, obgleich nur in der Form des Almosens, das der Einzelne giebt, wird nicht vernachlässigt. Von ausserordentlich reinigendem Einflusse war die Vertreibung der Salzburger 1731 durch Erzbischof Firmian; das Bewusstsein, helfen zu müssen, durchdrang ganz Deutschland; Orthodoxe und Pietisten, Handwerker, Adelige, Bauern wetteiferten in Handreichung der Liebe zu den Vertriebenen. Chr. F. Gellert ist es, der in seiner wohlwollenden, ehrlichen, aber weichlichen und weinerlichen Moral der Wortführer weitester Kreise wird. Die *Rührung des guten Herzens*, *die süsse Wonne des Wohlthuns,* das der *Menschenfreund* empfindet, sind die durchschlagenden Gesichtspunkte. Alles hat einen stark eudämonistischen Anstrich; um des eigenen Glückes willen wird das Glück des Nächsten gefördert bis zu der ins Platte übersetzten Anschauung des Mittelalters hin, dass die göttliche Vorsehung darin zu preisen sei, dass sie viele gedrückte Menschen leben lasse, weil dadurch wir Andern die schöne Gelegenheit gewinnen, das süsse Gefühl des Mitleids zu wecken und die schöne Tugend der Mildthätigkeit zu üben. G. S. Steinbart aber sprach es als ethischen Grundsatz aus, *man solle das Gute thun, weil es unserm Herzen das grösste Vergnügen einflösst, dessen wir fähig sind, und die Tugend sei die Fertigkeit, in allen Lagen des Lebens seines Daseins möglichst froh zu werden.* Auf Thaten der *Menschenliebe* wird die öffentliche Aufmerksamkeit gelenkt. Die Zeitschrift „Ephemeriden der Menschheit" hat eine stehende Rubrik *schöne Handlungen*; sie erzählt von einer Stiftung, durch die dem Tugendhaftesten in der

Gemeinde eine Geldsumme als Preis zufällt; bedarf er des Geldes nicht, so werden am Himmelfahrtstage vor seinem Hause zwölf Mörser abgefeuert und alles ruft: *Es lebe die Tugend des N. N.* Bürgers Lied *Vom braven Mann* und die Begeisterung für den Herzog Leopold von Braunschweig, der 1785 bei dem Versuch der Rettung von Menschen, die in der Überschwemmung der Oder in Gefahr sich befanden, seinen Tod fand, sind bezeichnend.[1]) Es ist die Idee der Humanität, die in Kinderschuhen hier auftritt, die aber heranwächst, in Klopstock ihren pathetischen Barden, in Herder ihren Propheten empfängt; das Christentum wird als die Religion der Menschenliebe, als die edle Menschlichkeit gefeiert. Echt evangelische und reformatorische Gedanken treten an das Tageslicht, aber abgelöst von ihrem christlichen Grunde. *Hatten die Orthodoxie und der Pietismus ein Christentum ohne Humanität gepredigt, jetzt wird Humanität ohne Christentum verkündet, und die dienende und helfende Nächstenliebe, welche bisher als nebensächlich behandelt war, kommt zu Ehren als Erweis des Christentums, aber ohne die Motive und die Ziele des Christentums zu kennen.* Von der Zeit her datiert das Auseinanderfallen der Liebeserweise aus humanen Gründen und aus Gründen des Christentums, an dem wir noch heute kranken. Von einer Aufgabe oder Mitbeteiligung der Kirche an dem Werk der Nächstenliebe ist nirgends eine Spur vorhanden. Durch die Humanität wächst das Interesse an der Armenpflege in grossem Stil; Nicolai in seiner Reise durch Deutschland hat überall das im Auge, was für die Armen geschieht, und Salzmann in seinem Carl von Carlsburg oder über das menschliche Elend schildert in grellen Farben die Hütten der Armut, die Gefängnisse und Waisenhäuser, um das Mitleid wachzurufen. Zunächst wird nicht gehandelt, sondern nur geredet, mehr noch geweint als geredet, man schwelgt in Sentimentalität, aber das Pflichtgefühl zu helfen und zu retten fehlt; erst in unserm Jahrhundert geht es auf.

§ 288. Humanitäre Einrichtungen und Anstalten.

Die Not der Zeit von 1770—1790 drängte zum Handeln, und unter Führung der Humanitätsidee wurde gehandelt. Lessings Nathan, Goethes Iphigenie, Schillers Don Carlos feiern den Sieg der Menschlichkeit. Vor allem Lessing hat es verkündet, dass andächtig schwärmen leichter sei als gut handeln, und dass der Ring der echte sei, der sich in seiner Kraft als echt erweist, die Religion die wahre,

1) Das Denkmal Leopolds in Frankfurt a. d. O. hat folgende Inschrift: „Menschenliebe, Standhaftigkeit, Bescheidenheit, drei himmlische Geschwister, tragen deinen Aschenkrug, verewigter Leopold, und klagen mit der Göttin der Stadt, deren Bürger du zu retten eiltest, und klagen mit dem Odergotte, in dessen Wellen du untergingst, dass die Erde ihr Kleinod verloren hat."

welche in freier uneigennütziger Liebe sich bewährt. Lessings Freunde in Hamburg, das Haus von Reimarus und Professor Büsch, Lessings Freunde Leisewitz in Braunschweig, Pastor Suhl in Lübeck, Syndikus Post in Bremen sind es, welche das Guthandeln in grossem Stil der städtischen Armenpflege durchzuführen suchen.

Die Bettelplage war in dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts riesengross geworden. Wie die römische Kirche den Bettel sanktionierte, so der Gemeingeist jener Zeit. Vom höchsten Staatsbeamten bis zum gewöhnlichen Bedienten streckte alles die Hand nach *Douceurs* aus, und nirgends in der Geschichte tritt der fatale lakaienhafte Zug des Deutschen so widerwärtig in die Erscheinung. Am schlimmsten war der Bettel in katholischen Gegenden; unter den 40 000 Einwohnern von Köln waren 10—11 000 Bettler, also 25 %! aber auch für Hamburg rechnete man 10 % der Bewohner als auf die Wohlthätigkeit Anderer angewiesen. Scharen von fahrenden Leuten, Musikanten und dergleichen, durchzogen das Land. Ungeheure Preisschwankungen für Lebensbedürfnisse traten auf, und dabei ist der Tagelohn gesetzlich fixiert. Die Schulen sind äusserst schlecht, die Kirche absolut ohne Einfluss. Als nun die Hungerjahre 1772 und 1773, die harten Winter 1784 und 1785 hereinbrachen, da war die Zeit zum Handeln gekommen; neue Armenordnungen und Armenanstalten entstehen, alles wird öffentlich verhandelt, und der gesammte Bürgerstand ist der Träger der neuen Ordnung. *Die Bettelei soll aufhören, aber der wirklichen Armut soll geholfen werden; niemand empfängt einen Groschen, den er sich selber verdienen kann*, — das sind allgemein die Grundsätze der neuen Ordnungen. Den arbeitsfähigen Armen Arbeit zu verschaffen und die drohende Armut abzuwehren, das sind die Hauptdirektiven. Von Bürgermeister Ahlemann in Hannover angeregt, der durch Errichtung von Speiseanstalten in den Hungerjahren 1772 und 1773 grosses gewirkt, bringen Prof. Büsch und Kaufmann Voght in der *Patriotischen Gesellschaft* in Hamburg die Reform des Armenwesens zur Sprache. Sie dringen durch: 1788 wird Hamburg in fünf Bezirke, jeder Bezirk in zwölf Quartiere geteilt, und für jedes Quartier werden drei Armenpfleger bestellt. Die Armenverhältnisse werden genau untersucht, und die Unterstützung und Arbeitsanweisung nach wohlüberlegten Grundsätzen gleichmässig durchgeführt. Die Obrigkeit, d. h. die Polizei, leitet das Ganze. Im Jahre 1798 giebt es in Hamburg keine Bettler mehr, und die Einrichtungen werden nach Wien, durch Napoleon I. nach Frankreich übertragen und finden in vielen Städten Deutschlands Nachahmung. Sehr reiche freiwillige Gaben strömen überall zusammen, freiwillige Helfer finden sich genug. Nur auf Frauenhilfe wird nirgends reflektiert, und im Zusammenhange damit ist für die öffentliche Krankenpflege besonders in den Hospitälern möglichst schlecht gesorgt. Selbst in den besseren Anstalten werden je zwei Kranke in ein Bett gesteckt und ver-

kommen in Schmutz; die gleiche Speise wird allen gereicht, und ein sittlich oft sehr zweifelhaftes Wärterpersonal quält die Kranken, statt sie zu pflegen. Um so eifriger nimmt man sich der Jugend an. Die Zunahme der Bevölkerung wird als höchster Segen gepriesen, und der Nationalökonom Sommerfels macht den Vorschlag, man solle jedem im Gebärhause niederkommenden Mädchen 10 Thaler geben *für das Geschenk, das sie dem Staate gemacht.* Von der Erziehung erwartet man Wunderdinge, daher überall Industrie-, Spinn- und *moralische Nähschulen*, Anleitung zur Gärtnerei, zum Obstbau u. s. w.; dass der Pastor in diesen Dingen seiner Landgemeinde nütze, ist ihm das höchste Lob. Der Eifer kommt besonders den Waisenhäusern zu gut, die, durch den Pietismus zu grosser Zahl herangewachsen, sich in elendem Zustande befanden. In dumpfen Räumen werden die Kinder mit Arbeit überhäuft, um das geringste Versehen grausam gezüchtigt, die Krätze gehört zum eisernen Bestand, geschwollene Köpfe und verkrüppelte Glieder zu den gewöhnlichen Erscheinungen, dabei eine ungeheure Sterblichkeit. Die Beköstigung ist sehr schlecht, und doch wieder durch besondere wohlthätige Stiftungen zur Leckerhaftigkeit reizend. Eigentümlich sind jährliche Festlichkeiten, in Lübeck das Schützenfest der Waisenkinder, in Hamburg der grüne Gang, in Bremen der lustige Tag. Jetzt wird bessernde Hand angelegt und zwar dadurch, dass viele Waisenhäuser aufgehoben werden und die Familienerziehung eingeführt wird. Wo sie durchdrang, ist sie nirgends wieder rückgängig gemacht; die Kosten stellen sich bei weitem geringer, und der Gesundheitszustand ist unvergleichlich viel günstiger.

§ 289. Pestalozzis Armenerziehung. Sozietäten.

Eine ganz neue, segensreiche Bahn schlägt Heinrich Pestalozzi in seinen Anstalten zur Erziehung armer Kinder ein. Im Jahr 1775 sammelt er in seiner Armenschule in Neuhof 50 Bettelkinder, die ausser dem Unterricht Anweisung in Feldarbeit und im Spinnen empfangen. Pestalozzi selbst hat die Armut in seinem ganzen Leben kosten müssen; alle seine Unternehmungen mislangen; Neuhof musste 1780 aufgegeben werden, und mit der Anstalt zu Stanz, seit 1778, und ihren 80 Bettelkindern ging es ebenso. Länger hielt sich Yverdon, aber ein Bettler musste Pestalozzi es verlassen, seine *unübertreffliche Regierungsunfähigkeit*, wie er selbst sie nennt, richtet alles zu grunde. Aber er bleibt der geniale Baumeister, dessen Plan hernach ein Falk, ein Zeller, ein Wichern ausführen, und sein Plan heisst: *eine begeisterte und nie ermüdende Liebe zu den armen und verkommenen Kindern, ihre Erziehung zur Armut. Alles wird auf ihre zukünftigen Verhältnisse gestimmt*, für ernste Arbeit, Entbehrung, Armut und kindliches Gottvertrauen werden sie erzogen. Die goldenen Grundsätze Pestalozzis,

die Kinder ihren zukünftigen Verhältnissen entsprechend zu erziehen, hat man staatlicherseits leider nicht genügend beachtet; in Bildungsschwärmerei ist das Volksschulwesen so hinaufgeschraubt, dass die Unzufriedenheit der Lohnarbeiter eine notwendige Folge ist, und jeder bei seiner erworbenen Bildung sich für viel zu gut hält, mit Handarbeit sein Brot sich zu verdienen.

Auch in anderen Beziehungen ist das vorige Jahrhundert reich an humanen Anstalten. Nachdem schon 1743 ein Pfarrer bei Wiesbaden taubstumme Knaben unterrichtet und in Frankreich der Abbé de l'Epée die Zeichensprache für seine Taubstummen eingeführt, wird 1778 von Heinecke in Leipzig die erste Taubstummenanstalt gegründet. 1779 entsteht durch Oberlins Magd Luise Schepler die erste Kleinkinderschule. 1775—1781 durchreist John Howard ganz Europa, um die Gefängnisse, die Kranken- und Irrenhäuser zu untersuchen; er stirbt 1790 in der Krim am Gefängnisfieber. Von ihm datiert die Verbesserung der Gefängnisse. Bis dahin waren es unterirdische, dumpfe, dunkle Löcher, die Gefangenen mit Ketten beladen, ohne Arbeit stumpfsinnig hinbrütend und in Folterkammern gequält. Um dieselbe Zeit wagt es der französische Arzt Pinel, die Irren als Kranke zu behandeln; bis dahin liefen die ungefährlichen umher, ein Spott der Leute, die gefährlichen wurden in Armen- oder in Zuchthäusern in Ketten gelegt, an die Wand geschmiedet und mit Peitschenhieben zur Ruhe gebracht. Nimmt man hinzu, dass Feuersozietäten (seit 1729 in Sachsen), Mobilarversicherungen (seit 1779 in Hamburg), Hagelversicherungen (seit 1797 in Mecklenburg), Witwenkassen (seit 1770 in Hildesheim), Sparkassen (seit 1778 in Oldenburg), Vorschusskassen (seit 1787 in Hamburg) eingerichtet wurden, so wird man dem Humanitätsjahrhundert eine grosse Fülle segensreichster Einrichtungen nicht absprechen.

Gleichwohl endete die so grossartige Bewegung für die Armenpflege mit einem ebenso grossartigen Fiasko. Schon 1801 hat die Armenanstalt in Hamburg mit einem grossen Defizit zu kämpfen, und der Staat muss mit jährlich 60 000 Mark zu Hilfe kommen. Die Kriege, die Notjahre haben gewiss eine grosse Schuld, die schwerste aber fällt auf die falschen Wege, die man eingeschlagen. Der Humanitätsenthusiasmus, der die Bettelei bekämpfen wollte, zog die Bettelei gross. In der besten Absicht werden alle Handarbeiter unterstützt, damit sie nur nicht arm werden; Zuschüsse werden gegeben bei Einkäufen, bei Neugeburten u. dgl., den Eltern wird die Versorgung und Erziehung ihrer Kinder, damit auch die sittliche Verantwortung, abgenommen, in Arbeitsstätten werden viele Leute bei reichlichstem Lohn beschäftigt, und damit der Trieb zu Sparsamkeit und Fleiss und wirtschaftlicher Selbständigkeit zerstört und die freie Arbeit ruiniert. Vor allem wirkt verderblich die durchaus staatliche Armenpflege, die auf

freien Liebesgaben aufgebaut ist; in der ersten Gefühlserhebung fliessen die Beiträge sehr reichlich, diesen entsprechend wird viel angefangen und neu eingerichtet; hernach sinken die Beiträge, besonders die Kirchenkollekten, um ein sehr Beträchtliches, und die angefangenen Einrichtungen können nicht weitergeführt werden. Überdies zerstört die französische Revolution die bestehenden Dinge auch im Armenwesen, und die Wogen der Revolution bringen auch in Deutschland namentlich der römischen Kirche eine weitgreifende Säkularisation ihrer Güter.

Jene Erfahrungen konnten dem vielfach Ungesunden der Humanitätsschwärmerei nicht erspart bleiben; aber deshalb waren sie auch nicht ohne Gewinn; die bürgerliche öffentliche Armenpflege wurde in ihre naturmässigen Grenzen zurückgedrängt und der freien Liebesthätigkeit der Vereine und Anstalten in unserem Jahrhundert Bahn bereitet. —

III. Das 19. Jahrhundert.

§ 290. Die Christentumsgesellschaft. Freier Verein Gleichgesinnter.

Wir treten in unser 19. Jahrhundert ein; es gilt die Wege der Entwickelung mit deutlichen Strichen zu zeichnen, welche in der Inneren Mission münden, und das Werden der Gedanken hervorzuheben, welche in der Inneren Mission sich auswirken. Von prinzipieller Bedeutung ist die Stiftung der Christentumsgesellschaft von Joh. Aug. Urlsperger. Er entstammt dem volkstümlichen und kirchenfreundlichen Württemberger Pietismus. Sein Vater, Samuel Urlsperger, der Hofprediger des Herzogs Eberhard Ludwig, wurde aus Stuttgart vertrieben, weil er freimütig dem Herzog und seiner Maitresse v. Grävenitz widerstanden hatte; er ging nach Augsburg, wurde dort Senior Ministerii, und sein Sohn folgte ihm in diesem Amt, das er jedoch bald wegen Kränklichkeit aufgab. Im Kampf gegen die Aufklärung und ihre die Kirche so arg verwüstende Macht suchte er einen Verein zu bilden, dessen Glieder sich gegenseitig im Glauben stärken und mit vereinten Kräften die christliche Wahrheit gegen die Aufklärung verteidigen sollten. In Basel gelang ihm sein Plan; die Christentumsgesellschaft wurde 1780 gegründet; bezeichnenderweise wurde jedoch der ursprüngliche Titel: *Gesellschaft zur Beförderung der reinen Lehre und wahren Gottseligkeit* durch den Einfluss der pietistischen, herrnhutischen und mystischen Elemente ihrer Mitglieder in *Gesellschaft zur Beförderung christlicher Wahrheit und Gottseligkeit* geändert. An vielen Orten, auch in Norddeutschland, in Hamburg, Bremen, im Wupperthal u. s. w. sammelten sich auf Anregung Urlspergers Vereine Gleichgesinnter, meist pietistischer Färbung, die durch das gemeinsame Blatt: Samm-

lungen für Liebhaber der christlichen Wahrheit (seit 1782) mit einander in engster Beziehung standen. Das Epochemachende des Unternehmens ist die Bildung freier, unter einander nahe verbundener Vereine von Gleichgesinnten zu einem Zweck. Von grossem Segen war das Erwachen freier Liebesthätigkeit in diesen Kreisen; das Bedenkliche der Vereine lag in ihrer Stellung zur Kirche, die gleichgültig und geringschätzig in allen Bestrebungen und Unternehmungen ignoriert und misachtet wurde. In falschem Gegensatz zur Kirche wurde das *Reich Gottes* betont, und über alle Schranken der Konfessionen reichte man den an Christus gläubigen römischen und griechischen Katholiken die Bruderhand. Was man vom Christentum sein eigen nannte, hatte man auch ja nicht durch die Organe der Kirche empfangen, sondern in den kleinen Kreisen der Frommen und Stillen im Lande; die kirchlichen Behörden verhielten sich überdies ablehnend, wenn nicht feindlich. Es fehlte in den Vereinen zwar nicht an Pfarrern; ihr Kern aber bestand überall aus dem s. g. Laienelement, besonders aus Kaufleuten und Handwerkern. Von hervorragender Bedeutung war ferner die Verbindung der Christentumsgesellschaft mit England und der dadurch hervorgerufene Einfluss englischen Christentums auf die deutschen christlichen Kreise. Schon der Hallesche Pietismus hatte mit England nahe Beziehungen; mit der Christentumsgesellschaft wurden sie dadurch hergestellt, dass ihr Sekretär Steinkopf Pastor an der deutsch-lutherischen Kirche in London wurde. Als 1804 die britische und ausländische Bibelgesellschaft in London gegründet wurde, stellte Steinkopf den Mangel an Bibeln besonders in Deutschland in beweglichen Worten vor; er wurde zum Sekretär ernannt mit der Aufgabe, die Wirksamkeit der Gesellschaft im Auslande zu leiten. Von ihm gingen die Anregungen für Heidenmission durch die 1795 gestiftete Londoner Missionsgesellschaft, für Verbreitung von Traktaten durch die 1799 gestiftete englische Traktatgesellschaft, und vor allem für Gründung und Unterstützung deutscher Bibelgesellschaften aus. Die erste deutsche Bibelgesellschaft wurde 1805 in Nürnberg gegründet; sie wurde später nach Basel verlegt. Auf einer Reise, die Steinkopf 1812 unternahm, gab er die Anregung zu neuen Bibelgesellschaften, von denen die Preussische Hauptbibelgesellschaft (1814) und in eigentümlicher Weise die Stuttgarter eine besondere Bedeutung erlangt hat. Die staatliche Genehmigung wurde dieser nämlich nur unter der Bedingung erteilt, dass sie der Leitung der königlichen Oberstudiendirektion sich unterstellte und den Titel der königlich privilegierten Bibelanstalt annahm. Die Verknüpfung freier Liebesthätigkeit mit amtlicher Leitung ist fortan das Eigentümliche aller Liebesthätigkeit in Württemberg, was seinen stärksten Ausdruck in der Zentralleitung der Wohlthätigkeitsanstalten (unter der Protektion der Königin Katharina) fand und heute noch findet. Aus den Kreisen

der Christentumsgesellschaft ging ferner die Rettungsanstalt in Beuggen bei Basel unter der Leitung des trefflichen Heinrich Zeller hervor; er sammelte arme verlassene Kinder und bildete sie zu Armenschullehrern aus. Sein Vorgang fand Nachahmung; in Württemberg entstanden bald nicht weniger als 22 Rettungsanstalten, die ihre Hausväter und Lehrer ausschliesslich aus Beuggen bezogen, das auch nach Norddeutschland einen grossen Einfluss ausübte.

§ 291. Die pietistische und die religiös-patriotische Strömung. Von der Recke-Vollmerstein und J. D. Falk.

Das Erwachen christlichen Lebens in Norddeutschland hat ein anderes Gepräge und einen anderen Verlauf als in Süddeutschland. Es fehlt auch hier nicht an jenen kleinen, treu dem alten Glauben anhangenden pietistischen Kreisen, aber eine Volkssache ist der Pietismus im Norden Deutschlands nie geworden. Als vorbereitender Faktor ist die Wirksamkeit der Philosophen Kant und Johann Gottlob Fichte hervorzuheben; Kant hat entgegen allem *himmlischen Egoismus*, diesem Charakteristicum des Pietismus, das Bewusstsein der Pflicht überall wachgerufen, und gegen die Glückseligkeitstheorie der Aufklärung geht Fichte mit seiner Begeisterungsglut für *die Hingabe an das Ganze* zu Felde, und beide haben, um mit Uhlhorn zu reden, unser Volk gelehrt, im Bewusstsein der Pflicht und der eigenen Verantwortlichkeit mit seiner Lebensaufgabe allen Ernst zu machen, ohne nach dem Nutzen und der eigenen Glückseligkeit zu fragen. Die schreckliche Not Napoleonischer Fremdherrschaft wurde in Norddeutschland viel tiefer empfunden als in den Rheinbundsstaaten des Südens. Das Bewusstsein eigener Schuld war tief gegründet, und die blutigen Siegeskämpfe um die Befreiung des Vaterlandes erweckten einerseits grosse Liebe zum eigenen Volkstum, einen tief patriotischen Zug, anderseits ein ernstes religiöses Leben, das dem Worte Gottes und den Segnungen der Kirche sich mit grosser Nüchternheit und wuchtiger Kraft zuwandte.

Diese beiden Strömungen, die pietistische der süddeutschen verwandte und die religiös-patriotische, werden in Norddeutschland die Träger der freien Liebesthätigkeit, aber beide auch hier ohne Anschluss an die Kirche und ihre Organe. Die pietistische steht auch hier in naher Verbindung mit England. Von 1814—1817 werden überall in Norddeutschland Bibelgesellschaften gegründet und durch die Reise Pinkertons von der Tract Society in London 1814 entstehen Traktatgesellschaften im Wupperthal, in Berlin und die Niedersächsische. Einer der Hauptträger der pietistischen Strömung ist Adalbert v. d. Recke-Vollmerstein, der 1819 in Overdyk am Niederrhein, dann in dem alten Trappistenkloster Düsselthal bei Düsseldorf sein Rettungswerk an den durch den Krieg zu Waisen gewordenen, in grossen Scharen bettelnd umherziehenden Kindern begann. Später hat

er in Kraschwitz in Schlesien neue weitverzweigte Anstalten gegründet. Die religiös-patriotische Strömung findet in dem trefflichen Johannes Daniel Falk und seinem Lutherhof in Weimar ihren Hauptvertreter. Als er ein armer durch Stipendien des Rats bis dahin unterstützter Knabe aus seiner Vaterstadt Danzig Abschied nahm, sagte ihm einer der Ratsherren: *Du bleibst unser Schuldner*, Johannes. *Wenn einst arme Kinder an deine Thüre klopfen sollten, so denke, wir sind es, die alten Ratsherren von Danzig, und weise sie nicht ab.* Falk versprach es und hat sein Versprechen redlich gehalten. Schon 1806 finden wir ihn für die Bedrängten und Armen thätig; 1813 gründet er die Gesellschaft von Freunden in der Not zu Weimar und sammelt in seinem Lutherhof daselbst, der ersten Rettungsanstalt in Deutschland, von den Landstrassen und Zäunen arme und verlassene Kinder in grosser Zahl. Seine unermüdliche, glutreiche Liebe macht ihn Pestalozzi gleich; kein Kind weist er ab, wenn er auch kein Brot im Hause hat. Dabei hat er das in hohem Masse, was Pestalozzi fehlte: grosse Nüchternheit und praktisches Geschick. Ein gesundes praktisches Bibelchristentum charakterisiert ihn. Es wird von ihm und in seiner Anstalt viel gebetet, aber neben dem Ora steht das emsige Labora, von fröhlichem Gesang begleitet. Den bittenden Armen teilen die armen Kinder selbst das Brot aus und singen dabei das von Falk gedichtete Lied:

Urquell selger Himmelsfreuden,
Jesu, dem mein Herz entbrennt,
Dich zu speisen, dich zu kleiden,
Sei, mein Heiland, mir vergönnt u. s. w.

und wenn nach dem Tischgebet: *Komm, Herr Jesu, sei unser Gast* ein reisender Handwerksbursche anklopft, müssen die Kinder ihn bedienen, damit sie Christus in den Armen ehren und aufnehmen lernen.

Aber noch nach einer andern Seite hin wurden die Freiheitskriege für die Liebesthätigkeit wichtig. Es ist merkwürdig, wie sehr bis dahin das weibliche Geschlecht in der öffentlichen Armen- und Krankenpflege zurücktrat. Das einzige Mal, wo eine Erwähnung der Frauenhilfe begegnet, ist in der Gesellschaft der Armenfreunde in Kiel 1794. Bei Verhandlung der aufgeworfenen Frage, ob man nicht auch Frauen zu jener Gesellschaft herbeiziehen solle, wird zwar *das Zartgefühl, die Wärme, Geduld und Treue, die Scharfsichtigkeit und Erfindsamkeit des andern Geschlechts* anerkannt, aber man hält die Mitarbeit desselben doch für unpassend und fürchtet namentlich das Übergewicht, welches *das Wollen eines reizenden und talentvollen Frauenzimmers fast immer über das Wollen der Männer hat.* In den Befreiungskriegen wird es anders; da wollen die norddeutschen Frauen nicht zurückbleiben. Sie vereinigen sich, die Familien der Kämpfer für das Vaterland zu unterstützen, die Verwundeten und Kranken zu pflegen und für sie zu arbeiten u. dgl. mehr. Als nun der Krieg siegreich beendet war, blieben vielfach die

Frauen-Vereine bestehen als Vereine für Arme, Kranke, Wöchnerinnen, und arbeiten noch heute mit an der öffentlichen Liebesthätigkeit innerhalb der evangelischen Kirche.

So sind die Faktoren entstanden, welche in J. H. Wichern und der Inneren Mission zusammengefasst wurden und ihre segensreiche Thätigkeit unter Wicherns Führung entfaltet haben. Die Thätigkeit freier Vereine ist das Erbteil der Christentumsgesellschaft. Die Beeinflussung dieser Thätigkeit durch England und englisches Christentum, die Beiseitesetzung der organisierten Kirche und ihrer Ämter und die Wirksamkeit dennoch im Geist der evangelischen Kirche ist ein Erbteil des Pietismus, trotz alles Sträubens Wicherns, irgend etwas Pietistisches in seiner Arbeit anzuerkennen; die Weitherzigkeit christlicher Humanität ist von der Aufklärung her zu datieren, und die unermüdliche, hingebende Liebe besonders der Jugend gegenüber stammt von Pestalozzi, während der kirchlich fromme, fröhliche Sinn, der deutsche patriotische Zug durch Joh. Dan. Falk, und die Herbeiziehung auch des weiblichen Geschlechts zur Liebesarbeit durch die Bewegung des Befreiungskrieges auf den Plan getreten ist. Durch Geltendmachen dieser Faktoren soll selbstverständlich nicht die tief originale und namentlich in Organisationsfragen höchst geniale und praktische Begabung des grossen Wichern eingeschränkt werden. Nur das geschichtliche Verständnis seines Werkes und seiner Person soll es ermöglichen.

Aber indem wir die geschichtlichen Faktoren nennen, auf deren Grundlage das Werk der Inneren Mission sich aufgebaut hat, wollen wir auch nicht die Lehren der Geschichte seit der Reformation überhören, welche, mögen sie nun befolgt sein oder nicht, für alle Liebesthätigkeit im weitesten Sinne stets massgebend bleiben werden. Sie lauten etwa so:

1. Christentum und Kirche hat Gott mit einander verbunden. Die Trennung beider gereicht beiden zum Schaden (Pietismus).

2. Christliche Unternehmungen dürfen nicht im Dienste einer Partei stehen, oder sie verlieren bald ihren Halt (Pietismus).

3. Ein Christentum ohne Humanität und eine Humanität ohne Christentum ist beides vom Übel (Pietismus; Aufklärung).

4. Bleibende Einrichtungen dürfen nicht auf Freiwilligkeit der Liebe fundiert werden (Kastenordnungen; Armenordnung der Aufklärung).

5. Freiwillige Helferkräfte dürfen nicht überlastet werden (Kastenordnungen).

6. Verschiedene Zwecke erheischen getrennte Verwaltung (Kastenordnungen).

2. Kapitel.

Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission.[1])

§ 292. Der Name Innere Mission.

Joh. Hinr. Wichern, geboren zu Hamburg 1801, gestorben zu Horn bei Hamburg in seinem Rauhen Hause 1882, eine der herrlichsten Gestalten auf dem Gebiete christlicher Liebesthätigkeit, ist der Vater der Inneren Mission. Sein Name bleibt mit allem dem, was man unter der Bezeichnung Innere Mission zusammenfasst, unlöslich verbunden, und die richtunggebenden Gedanken, welche er der Bezeichnung Innere Mission zum Inhalt gegeben hat, sind allein im stande, eine klare Scheidung und Unterscheidung in den verworrenen Knäuel von Liebeswerken, welche man mit der Überschrift Innere Mission markiert, zu bringen. Die Hauptfrage wird demnach sein, was Wichern unter der Inneren Mission versteht, und wie er die Gestaltung der Inneren Mission entworfen hat.

Der Name Innere Mission ist nicht, wie vielfach gemeint wird, Übersetzung und Übertragung der s. g. Home Mission in Schottland und Irland einerseits, in Nordamerika anderseits.[2]) In den erstgenannten beiden Ländern versteht man bei den Presbyterianern unter Home Mission einen kirchlichen Verein zur Verbreitung des Evangeliums unter den dortigen Katholiken, anderseits unter der presbyterianischen Diaspora. In Amerika ist's ähnlich; Home Mission oder auch Domestic Mission treiben Vereine lediglich zu dem Zweck, die betreffende Konfession, das Kirchennetz, in der Heimat auszubreiten, im Gegensatz zur Foreign Mission oder Heidenmission. Nicht einmal die Stadtmission oder City Mission wird unter Home Mission begriffen, geschweige denn Liebeswerke, wie Rettungsanstalten u. dgl.; ihre Arbeiten gehören der konfessionellen Propaganda und dem Gebiet der Thätigkeit unseres Gustav-Adolf-Vereins an. Aber auch der Begriff, den Gottfried Christian Friedrich Lücke in seiner Schrift: Die zweifache, innere und äussere Mission der evangelischen Kirche 1843 mit den Worten Innere Mission verband, ist nicht das, was Wichern und die Folgezeit unter Innerer Mission versteht. Lücke gebraucht das Wort einerseits für den Dienst, welchen die evangelische Kirche an ihren Gliedern in der Diaspora — also die Arbeit des

1) Litteratur. Fr. Oldenberg, Johann Hinrich Wichern, sein Leben und sein Wirken. Nach seinem schriftlichen Nachlass und den Mitteilungen der Familie. 2 Bde. 1884—86. — Auch Herm. Krummacher, J. H. Wichern, ein Lebensbild aus der Gegenwart. 1882.

1) Vgl. Th. Christlieb, Home Mission und Innere Mission (in Monatsschrift für Innere Mission, herausgegeben von Th. Schäfer 1882, S. 88).

Gustav-Adolf-Vereins —, anderseits für den Dienst, welchen eine relativ gesunde Kirche an anderen entarteten Kirchenkörpern zu leisten hat, z. B. die evangelische Kirche an der koptischen Kirche in Abessinien, an der armenischen oder nestorianischen Kirche in Kleinasien. Lückes Begriff ist völlig beseitigt; dagegen ist der Begriff, den zuerst Joh. Daniel Falk formulierte, allein massgebend geblieben. In seinem Jahresbericht über den Lutherhof in Weimar schreibt Falk 1823 [1]): *Der seit 11 Jahren verfolgte Hauptzweck unsers Vereins scheint eine Art Missionsgeschäft, eine Seelenrettung, eine Heidenbekehrung zu sein, aber nicht in Asien oder Afrika, sondern in unsrer Mitte, in Sachsen, Preussen u. s. w.* Seit der Beteiligung Wicherns an der nach englischem Muster (seit 1825) errichteten und geleiteten Sonntagsschule des Pastors Rautenberg in Hamburg und seit seiner Beteiligung an dem *Besuchsverein* daselbst, wodurch Wichern das oft grenzenlose Elend armer Kinder und die Verkommenheit grosser Kreise des niederen Volkes kennen lernte, war in dem um Wichern gescharten Kreis der Freunde viel von ihrer Thätigkeit als der Inneren Mission in ausdrücklicher Parallele mit der Äusseren oder Heidenmission die Rede, weil Wichern den Gegenstand seiner Arbeit als ein Heidentum mitten in der Christenheit ansah. Das ist die Bedeutung des Namens Innere Mission geblieben; er ist auf alle Rettungs- und Liebesarbeit übertragen worden, die durch oder ohne Anregung von Wichern in der evangelischen Kirche unternommen worden ist. Jetzt wird der Name gebraucht, ohne dass man seines Ursprungs gedenkt, und es ist nicht thunlich, einen anderen Namen an die Stelle des eingebürgerten zu setzen. Allein glücklich gewählt ist der Name nicht. Denn abgesehen von dem in dem Namen liegenden, freilich nicht unverdienten, Vorwurf gegen die Kirche, dass sie es in ihrer Mitte zu heidnischen Zuständen hat kommen lassen, fordert der Name auch den Protest der Kirche dagegen heraus, dass trotz aller Gesunkenheit vieler ihrer Glieder diese als Heiden qualifiziert werden. Wichern selbst erkennt den Protest als berechtigt an: *Die Innere Mission bekehrt nicht die Ungetauften, weder Juden noch Heiden; ihre Arbeit ist innerhalb der Kirche im Bereiche der Getauften, und die Getauften gelten ihr nie als Heiden. Denn der eigentümliche Wert der Taufe, als hochheiligen Sakramentes, ist ihr unumstösslich; sie vergisst es darum nie, dass sie mit solchen zu handeln hat, welche der Herr im Sakramente sich bereits verbunden hat.* [2]) Überdies passt auch um

1) Bereits in seinem „Aufruf“ 1818 schreibt J. D. Falk: „Das ganze Institut lässt sich unter zwei Gesichtspunkten betrachten: 1) Als eine Art Missionsanstalt oder Heidenbekehrung, aber nicht etwa in einem fremden Weltteil, sondern in unserer eigenen Mitte, in Apolda, Jena, Eisenach, Buttelstedt, Ilmenau u. s. w. 2) Als eine Art von geistlichem Klinikum für junge Landschullehrer“ u. s. w. Diese Sätze stehen in zwei verschiedenen „Aufrufen“ 1818; die im Text gegebene Modifikation im „Bericht“ 1823. — 2) J. H. Wichern, Denkschrift [3] 10.

deswillen der Name nicht, weil von einer *Sendung* und von *Sendboten* doch nur bei beauftragten Berufsarbeitern geredet werden kann, diese aber, so wichtig und wertvoll sie sind, doch nur aus praktischen Bedürfnissen, nicht aber aus dem Wesen der Sache erstanden sind. Gleichwohl wurde der Name beibehalten und zum Panier erhoben, das die lebendigen Glieder der Kirche um sich scharte.

§ 293. Das Rauhe Haus.

Die grossartige öffentliche Wirksamkeit Wicherns begann am 12. September 1833, als er im Auktionssaale der Hamburger Börse vor einer grossen Versammlung die Notwendigkeit eines Rettungshauses für die zahlreichen verwahrlosten Kinder darlegte. Der Syndikus Sieveking stellte Wichern ein Bauernhaus zu Horn bei Hamburg zur Verfügung, das ehedem einem Mann namens Ruge gehört hatte und daher Ruges Haus genannt wurde. Aus Misverständnis hielt man die Bezeichnung für plattdeutsch und übersetzte sie ins Hochdeutsche durch *Rauhes Haus*, was wiederum zu allerlei Misdeutungen Anlass gab (Rauhes Haus = Zuchthaus, wegen rauher Behandlung der Kinder u. dgl.). Der grosse Gedanke, den Wichern im Rauhen Hause durchführte, ist der alte bereits vorreformatorische Gedanke, den die Aufklärung zuerst in Gotha 1773 für die städtischen Waisen zur That werden liess, und der von Hamburg und andern Städten, sowie von Falk in Weimar für die Rettungsanstalt rezipiert wurde: die Familienerziehung statt der Anstaltserziehung des Pietismus. Um das Rauhe Haus gruppierten sich nach und nach eine Menge kleiner Häuser, in denen je 10—12 Kinder unter der Leitung eines *Bruders* (Gehilfen Wicherns) ein familienhaftes Leben führten in Gebet und Arbeit, in Unterricht und fröhlicher Sangeslust. Eben hiermit hängt eine andere epochemachende Stiftung zusammen: es ist die Brüderanstalt des Rauhen Hauses. Wichern bedurfte Leiter und Häupter seiner *Familien*. Sie wurden ihm aus den Vereinen von Jünglingen aus dem Handwerkerstande zu teil, wie sie von Friedr. Mallet 1833 in Bremen, von Karl v. Raumer 1835 in Erlangen, von Döring 1838 in Elberfeld, von Petri 1839 in Hannover unter dem Titel *Feierabend* und ähnlichen Bezeichnungen gesammelt waren. Es sind die Vorläufer der späteren *Jünglingsvereine*, deren ersten Pastor Dürselen in Ronsdorf 1847 gründete. Aber diese Jünglinge mussten zu Helfern herangebildet werden; es standen mehr zur Verfügung, als Wichern für seine nächsten Zwecke gebrauchen konnte; so entstand die Brüderanstalt nach dem Vorbild Zellers in Beuggen, die Anstalt für geschulte Berufsarbeiter der Liebesthätigkeit. Im Jahre 1845 waren im Rauhen Hause bereits 25 Brüder in Vorbereitung, 25 andere arbeiteten auswärts, 1848 bereits 40 als Vorsteher von Rettungshäusern, als Kranken-

pfleger, später als Hausväter der Herbergen zur Heimat, Gefangenenaufseher, als Stadtmissionare u. s. w., und auf den Schlachtfeldern von 1864, 1866, 1870 erschien Wichern mit Scharen seiner „Brüder", um die Verwundeten in Lazarette zu schaffen und zu pflegen.

§ 294. Die Geburt der Inneren Mission 1848. Die Denkschrift 1849.

So sehr diese Wirksamkeit Wicherns und seiner Brüder, ebenso die Thätigkeit der Besuchsvereine in Hamburg bereits Innere Mission im Sinne Wicherns genannt werden kann, so datiert doch die Innere Mission in grossem Stil und die damit verbundene Organisation erst aus dem Jahre 1848. *Diese Stunde erschien erst mit der Revolution, — die Bewegung der Erde, die, seit der Gottmensch erschienen, nie geschehen soll ohne Bewegung des Himmels. Der Tag der Ausgeburt der Revolution sollte der Tag der eigentlichen Geburt der Inneren Mission werden.*[1]) Für den September dieses Jahres war am Grabe Luthers zu Wittenberg eine Versammlung ausgeschrieben worden für alle glaubenstreuen Christen, Pfarrer und Gemeindeglieder, welche unter dem Zusammensturz alles Bestehenden in den Stürmen der Revolution Beratung pflegen sollten über das, was zu thun sei. Aus seiner Kenntnis Hamburgischer Verhältnisse heraus hatte Wichern längst darauf hingewiesen, dass die Dinge einer Katastrophe entgegentrieben. Nur Wenige hatten seiner warnenden Prophetenstimme Gehör geschenkt. Die Liebeswerke, die der Befreiungskampf hervorgerufen hatte, waren zu gutem Teil eingeschrumpft: *es thue nicht mehr not*, war die allgemeine Rede geworden, und Staat und Kirche gaben den Ton an. Da eröffnete sich 1848 vor aller Augen ein Abgrund religiösen und sittlichen Verfalls, der überwältigend auf alle sicheren Geister wirkte, ein Elend materieller und sittlicher Art, wie man es nicht für möglich gehalten, ein Massenelend, das in weit verbreiteten atheistischen und kommunistischen Ideen seinen Nährboden fand. Wichern entrollte der Ratlosigkeit und Verzagtheit in Wittenberg ein hoffnungsreiches Bild; mit machtvoller Beredsamkeit wies er auf das einzige Heilmitttel aller Schäden des Volkslebens, auf den Glauben an das Evangelium und die alles überwindende aus dem Glauben geborene Liebe hin, das sei die Innere Mission. Ein beratender Ausschuss (*Central-Ausschuss*) wurde gebildet, und im folgenden Jahre, 1849, entwickelte Wichern in seiner Denkschrift das massgebende Programm der Inneren Mission. Die Schrift gliedert sich in drei Abschnitte: Allgemeines über die Innere Mission, das Gebiet, die Organisation der Inneren Mission. *Als Innere Mission gilt uns nicht diese oder jene einzelne, sondern die gesammte Arbeit der aus dem*

1) J. H. Wichern, Denkschrift [3] 200.

Glauben an Christum geborenen Liebe, welche diejenigen Massen in der Christenheit innerlich und äusserlich erneuern will, die der Macht und Herrschaft des aus der Sünde direkt oder indirekt entspringenden mannigfachen äussern und innern Verderbens anheimgefallen sind, ohne dass sie, so wie es zu ihrer christlichen Erneuerung nötig wäre, von den jedesmaligen geordneten christlichen Ämtern erreicht werden. Das ist die Definition, welche Wichern (S. 6) von seinem Werke giebt. Das Unbestimmte dieser Definition ist, wie vielfach geschehen ist, aus den weiteren Ausführungen der Denkschrift nach drei Seiten hin zu ergänzen, nach der Seite des Subjekts, des Objekts, des Zwecks der Inneren Mission.

1. Das Subjekt der Inneren Mission sind die gläubigen Glieder der Gemeinde. Wichern beruft sich mit Vorliebe auf das Recht und die Pflicht des Allgemeinen Priestertums nach evangelischer Definition. Namens des Allgemeinen Priestertums sollen die Gläubigen an ihren Nächsten Werke der Liebe üben. Aber ihr Thun soll aus der Vereinzelung erlöst werden, in freien Vereinen sollen sie sich zusammenscharen und organisieren, um so eine Kraft der Gemeinschaft zu entfalten, welche der Zusammenrottung des Bösen sich gewachsen, ja überlegen zeigt. Dies Moment des freien Vereins der Gleichgesinnten ist unbedingt wesentlich für den Begriff der Inneren Mission, und eben dadurch vornehmlich unterscheidet sich die Innere Mission von etwa ähnlichen oder parallelen Thätigkeiten der bürgerlichen Gemeinde, des Staates, der Kirche. Nicht ist die Meinung, dass Organe der staatlichen Obrigkeit oder amtliche Organe der Kirche von den freien Vereinen ausgeschlossen werden sollen; durchaus nicht, ihr Beitritt ist sogar besonders erwünscht und trägt wesentlich zu der Richtigstellung des Verhältnisses der Inneren Mission zu Staat und Kirche bei. Aber wer auch beitritt, gilt nicht kraft irgend einer amtlichen Eigenschaft, sondern lediglich als ein Glied des Vereins neben den gleichartigen andern Gliedern, und jedes Glied wird diejenige Thätigkeit übernehmen, welche seiner natürlichen und charismatischen Begabung entspricht. Es ist demnach das (sit venia verbo) Laienelement, welches vereinsmässig die Sache des Reiches Gottes treibt.

2. Das Objekt der Inneren Mission sind alle diejenigen Glieder der christlichen Kirche, welche dem religiösen und dem sittlichen Leben des Evangeliums entfremdet sind oder demselben entfremdet zu werden Gefahr laufen. Prinzipiell werden Unterschiede des Geschlechts, des Alters, des Standes, der Lebensstellung u. s. w. nicht anerkannt; der vornehmen Welt gilt das Werk der Inneren Mission ebenso sehr, wie den Armen und Elenden. Praktisch jedoch wendete die Innere Mission sich vorzugsweise bis zur Ausschliesslichkeit den Armen und armen Kranken zu, schon um deswillen, weil in den Kreisen der Armut vorzüglich die Zündstoffe und Gifte der Revolution aufgehäuft waren, und weil leibliche Armut und Not empfänglicher für die Hilfe macht.

3. Der Zweck der Inneren Mission ist die Rettung der Verlorenen und die Bewahrung der Gefährdeten, die Wiedergewinnung Aller für das Glaubensleben der Kirche, welche die Kirche verlassen haben und in der Wüste verschmachten. Gewiss ist in den meisten Fällen vorerst leibliche Hilfe not, und diese leibliche Hilfe soll das Ziel haben, die Objekte wo möglich wirtschaftlich selbständig zu machen. Allein das Alles ist ja nur Mittel zum Zweck, wo immer es angewendet wird. Der eigentliche Zweck, der nie aus den Augen zu verlieren ist, ist seelsorgerlicher Art, ist der Zweck edelster Propaganda für das Reich Gottes. Nicht eher hat die Innere Mission ihr Werk vollbracht, als bis ihre Objekte in Glauben und in Liebe aus Glauben lebendige Glieder der Kirche geworden sind. Dadurch unterscheidet sich alle Arbeit der Inneren Mission von allem Werk rein humanitärer Art, von den Vereinen zur Wohlthätigkeit u. dgl. und vollends von der bürgerlichen Armenpflege, deren letztes Ziel im besten Fall die wirtschaftliche Selbständigkeit ihrer Objekte ist. Wicherns Ziel ist höher gesteckt. Er weiss, dass des Volkes Wohlfahrt erst dann gesichert ist, wenn sie sich auf Glauben und Gerechtigkeit erbaut; dass unser Volk wieder im Vollsinn des Wortes ein christliches werde, dass durch den Geist und die Kraft des Evangeliums die verwüstete Kirche wieder erbaut werde, das ist sein Ziel. Die Definition der Inneren Mission im Sinne Wicherns wird demnach sein: Die Innere Mission ist die Liebesarbeit freier Vereine Gleichgesinnter auf grund des Allgemeinen Priestertums, um die dem christlichen Leben Entfremdeten dem christlichen Leben wieder zu gewinnen.

§ 295. Das Arbeitsfeld der Inneren Mission.

Das Arbeitsfeld der Inneren Mission, das Wichern in seiner Denkschrift beschreibt, ist reich und gross. Vor allem fordert er von den Vereinen, dass sie in allen ihren Gliedern Front machen gegen den verderblichen Geist der Revolution und sich von der Pflicht der Teilnahme am politischen Leben auch in der Tagespresse nicht zurückziehen. Auf dem staatlichen Gebiete haben sich die Vereine in erbarmender Liebe der Gefangenen anzunehmen, für seelsorgerlichen Zuspruch in den Gefängnissen zu sorgen, Gefängnisprediger anzustellen und die *Corrupti carcerum custodes* durch ein christlich gesinntes Wärterpersonal zu ersetzen. Für die entlassenen Sträflinge ist zu sorgen, damit sie der bürgerlichen Gesellschaft wieder eingefügt werden, im Bedürfnisfalle sind Asyle als Zwischenstationen zu errichten. Auf dem kirchlichen Gebiete fordert Wichern, dass im Umkreis der evangelischen Kirche kein Glied derselben mehr sei, das nicht das lautere Wort Gottes in rechter, d. h. gerade für ihn sich eignender Weise hörte und die ihm sich darbietende Gelegenheit zu diesem Hören fände, auch

ohne sie zu suchen (S. 54). So weist er auf die Bibelgesellschaften hin und auf die Anregung zum Hausgottesdienst, damit jede Gemeinde eine Bibelgesellschaft in dem Sinne werde, dass alle Familien sich um die Bibel scharen. Bibelstunden müssen von den dazu Begabten, Kandidaten und Schullehrern (die Gemeindepfarrer sind ausgeschlossen?), eingerichtet, gemeinverständliche Schriftauslegungen verbreitet werden. Demgemäss müssen Büchervereine, Gesellschaften zur Verbreitung evangelischer Bücher, wie sie bereits in Stuttgart, Berlin, in der Agentur des Rauhen Hauses, in Kaiserswerth, in dem Norddeutschen Vereine und im Calwer Verein bestehen, errichtet werden und Volks- oder Wanderbibliotheken in Städten und Dörfern, nicht nur erbaulichen, auch, ja vornehmlich, belehrenden und gut unterhaltenden Inhalts. Colporteure und aus dem niedern Volk hervorgegangene Wanderprediger müssen zu dem gedruckten Wort das mündliche hinzufügen, Reiseprediger und Strassenprediger sind anzustellen, Bethäuser zu bauen und Hilfsprediger zu besolden. Die Gemeindeglieder in den Einzelvereinen haben sich zusammenzuthun und für die Armen, Kranken, Verlassenen, für gross und klein zu sorgen, und Staatsmissionare müssen diesen Vereinen zur Verfügung stehen. Solcher Berufsarbeiter der Inneren Mission bedarf es dringend; das Rauhe Haus mit seiner Brüderanstalt hat den Anfang gemacht, aber kein Kandidat sollte ins Pfarramt gehen, der nicht einige Jahre als Berufsarbeiter gedient hätte. An Arbeiten auf dem allgemeinen sittlichen Gebiet ist vor allem der Kampf gegen die Prostitution zu nennen. Die Dienstbotenpflege ist den Herrschaften ans Herz zu legen, Mägdeanstalten und s. g. Magdalenenasyle sind zu errichten, die schlechte Volkslitteratur ist durch eine gute zu ersetzen und das Laster der Trunksucht ist durch Enthaltsamkeitsvereine zu bekämpfen. Die Arbeiten der Inneren Mission auf sozialem Gebiet haben sich in der Kinderpflege, in den Sonntagsschulen für arme Kinder, in den Rettungsanstalten für gefährdete und verkommene Kinder zu ergehen, die gläubigen Gemeindeglieder haben die Kinder zu unterweisen und die Eltern der im Rettungshause weilenden Kinder zu besuchen, damit das heimkehrende Kind eine gesunde Atmosphäre finde. Die Armen- und Krankenpflege ist im Anschluss an bereits bestehende bürgerliche und kirchliche Einrichtungen ernst in die Hand zu nehmen, Frauenvereine sind zu organisieren, Diakonissenanstalten zu gründen und zu erhalten, den arbeitsfähigen Kranken und Armen ist Arbeit zu verschaffen. Gegenüber den revolutionären und kommunistischen Assoziationen sind christliche Assoziationen der Hilfsbedürftigen selbst zu errichten in den verschiedenen Arbeits- und Besitzständen als Zünfte, Innungen, Jünglingsvereine, Fortbildungsschulen, Vereine junger Kaufleute u. dgl. mehr. Auch die Armen haben sich in Sparkassen zu assoziieren, die Wohlhabenden müssen

Baugesellschaften bilden, damit der Wohnungsnot der Armen gesteuert werde. Für die evangelischen Deutschen in Frankreich, besonders in Paris und Marseille, wie in der Französischen Schweiz, diesen Brutherden gotteslästerlichen Umsturzes, in London, Rom, Portugal, Spanien, Ungarn hat die Innere Mission einzutreten. Für die Auswanderer ist an den Hafenorten der Einschiffung Sorge zu tragen, und vor allem sind sie seitens der Inneren Mission an den Ausschiffungsorten in Empfang zu nehmen, und für ihre Versorgung mit der Predigt des göttlichen Wortes jenseit des Meeres hat die Innere Mission einzustehen. So weit in kurzem Umriss die Aufgabe, welche Wichern der Inneren Mission stellt. Er unterlässt es nicht, überall auf die Anfänge dieser Arbeiten in Deutschland zu verweisen und mit besonderer Wärme den Vorgang Englands, teilweise auch Frankreichs, nicht nur inbetreff der evangelischen, sondern auch, in grosser Weitherzigkeit, der römischen Kirche, als Muster hinzustellen. Der oben erwähnte, nicht immer nur günstige Einfluss englischen Christentums auf die Bestrebungen in Süddeutschland wird dadurch auch auf Norddeutschland in allen Werken der Inneren Mission flüssig gemacht und ist bis heutigen Tages nicht verschwunden.

§ 296. Die Organisation der Inneren Mission.

Grossartig ist das Bild der Aufgabe, das Wichern hier entwirft, und dieser Grossartigkeit der Aufgabe entspricht die Grossartigkeit der Organisation der Inneren Mission, welche Wichern ins Leben ruft. *Die erste elementarische Form der Inneren Missions-Thätigkeit und zugleich die unterste und tiefste, sofern sie nämlich das Fundament aller übrigen bildet, die Grundlage, ohne welche alle übrigen zusammenfallen, ist die persönliche Arbeit und Hilfe Einzelner.*[1]) Jeder gläubige Christ walte seines priesterlichen Amtes in dem Kreise, den Gott ihm angewiesen hat, und verwerte die empfangene Gabe gemäss seinem Beruf. Die zweite elementarische Form ist die, dass sich die einzelnen Gleichgesinnten an ihrem Wohnort zu freien Vereinen zusammenthun für lokale oder allgemeine Einzelzwecke der Inneren Mission mit dem Ziel, dass in freier Verbindung des *Amtes* mit der Inneren Mission der freie Verein Sache der örtlichen Einzelgemeinde als solcher wird. Die dritte Form besteht darin, dass die verschiedenen Vereine für Einzelzwecke in derselben Gemeinde sich zu einem *Verein für Innere Mission* zusammenthun, damit die Arbeit und Hilfe organisch geleistet werde durch die Totalität der helfenden Kräfte. Die vierte Form ist das Zusammentreten der Gemeindevereine unter einer Centralleitung. Nach Lage der Dinge hat diese Verbindung

1) J. H. Wichern, Denkschrift [3] 218.

in grossen Städten sich an die die ganze Stadt als Arbeitsfeld ansehenden Vereine für Stadtmission anzuschliessen und sich um diese gleichsam zu kristallisieren, in ländlichen Gebieten entweder an bürgerliche Einteilungen als Kreisvereine, Landdrosteivereine u. s. w., oder an kirchliche Einteilungen als Superintendentur-, Propstei-, Präpositur-Dekanats- oder vielleicht als Synodalvereine. Die fünfte Form besteht in der Bildung von Provinzialvereinen für Innere Mission, zu welchen die Kreis- bezw. Superintendenturvereine sich verbinden. Sache solcher Provinzialvereine würde die Aufstellung allgemeiner Hilfen, namentlich die Errichtung von Bildungsanstalten für die Innere Mission (soll heissen: für die Berufsarbeiter der Inneren Mission) sein; in diesen Anstalten müsste sich stets eine Elite des Kandidaten-, Lehrer-, Handwerker- und Bauernstandes einer Provinz rekrutieren zum Behuf der Fürsorge für die Gefangenen, der Leitung von Armenhäusern, Rettungsanstalten, Jünglings- und Gesellenvereinen u. dgl. mehr. Ausserdem müsste der Provinzialverein eine ratende und helfende Fürsorge für alle Seiten der Thätigkeit der Inneren Mission ausüben, die Hausväter und Vorstände der Anstalten in Verbindung bringen u. s. w. Die sechste Stufe der Organisation würde die Vereinigung der Provinzialvereine zu einem landeskirchlichen Verein darstellen. Ist diese Stufe erreicht, so ist der Gewinn für die Kirche unermesslich. *Das kirchliche Institut, auch in seiner obersten Spitze, würde zuletzt durch den Geist der Liebe veranlasst werden, sich diese freien Liebesämter als freie Hilfe der Kirche und als schönste Zierde des Ganzen in ihr verfassliches Leben hineinzubilden* (S. 249). Die siebente und letzte Stufe würde eine freie Assoziation der landeskirchlichen Vereine zu einem allgemeinen Kirchenmissionsverein sein. Die Darlegung seiner Organisationspläne schliesst Wichern mit dem Wort: *Lasst uns inne werden, was wir gesündigt, was wir unterlassen haben, und lasst uns vor Gott nicht verschweigen, was er als Bekenntnis fordert, — die Schuld unser Aller und das Gelübde der Umkehr zu Ihm. Des Volkes Not werde unsre Not; sein Mangel und sein Elend treibe uns, ihm zu geben, was es nie hätte vermissen sollen, — das Herz voll Erbarmung, ein Leben reich an Opfern, reine Liebe, die nur sucht, was des Andern ist. Hoch und Niedrig, Reich und Arm, — wer in diesem Geiste sich zusammenfindet, ermanne sich und sammle sich zu dem Werke, dessen Unerlässlichkeit, wie Schwierigkeit und Herrlichkeit hier vor unsern Augen sich darstellt, dessen Lösung nur möglich ist, wenn sich um die Liebe dessen, der sein Leben für uns gelassen, alles neu schart, — dessen Blüte und Frucht als ein Brot des Lebens und des Heils zeitlich und geistlich uns entgegenwachsen wird. Auf den Grund dieses Glaubens gilt es, uns wieder in unserer Kirche und in deren Gemeinden zu sammeln und in ihnen einen Retterbund der Liebe zu schliessen, aus dessen Thoren allem Volke Frieden und Leben entgegengehen wird, — in diesem Bunde gilt es, in Geist und Kraft zu beweisen,*

dass das mit Trümmern bedeckte Fundament des christlich deutschen Volkslebens noch nicht gewichen ist, gilt es, Zeugnis zu geben von einer Barmherzigkeit, welche die Hungernden speist, die Nackten bekleidet, die Kranken pflegt, die Gefangenen besucht, aber auch von einer unbezwingbaren Zuversicht, die, aus Gott geboren, zu ihm die Verirrten und Verlorenen heimholt, die Verführten und Verblendeten erleuchtet, die Schwankenden wieder feststellt, die Zweifler in fröhliche Bekenner wandelt und die Widersacher der göttlichen Ordnung erschreckt, entwaffnet, — ja ihrer Viele vielleicht zu Freunden bekehrt (S. 269. 270).

§ 297. Die Innere Mission und die organisierte Kirche.

Von dem glaubensstarken, hoffnungsreichen, liebeglühenden Herzen Wicherns ist eine Kraft über die ganze evangelische Kirche Deutschlands ausgegangen; überall ist unter dem Titel Innere Mission ein Liebesleben erwacht, wie es bis dahin die evangelische Kirche nicht gekannt, und die unvergänglichen Verdienste Wicherns werden und sollen nicht vergessen werden. Allein wenn man nach den Darlegungen Wicherns in der Denkschrift und nach seinen und der Seinigen Äusserungen späterhin die Frage aufwirft, was denn die Innere Mission sei, so bekommt man eine klare Antwort nicht. Auf dem Stuttgarter Kirchentage 1850 definiert Wichern die Innere Mission als die Entfaltung und Bethätigung der Glaubens- und Liebeskraft der ganzen wahrhaftigen Christenheit in Kirche, Staat und allen Gestalten des sozialen Lebens zur Überwindung des Unchristlichen, welches innerhalb des Christentums Raum sucht und gefunden hat. Selbst die Reformation nennt Wichern gelegentlich eine *That der Inneren Mission*, und Uhlhorn sagt mit Recht: *Nach dieser Definition ist alles Innere Mission, was in der Kirche zur Abwehr unchristlichen und zur Förderung christlichen Lebens geschieht, die Innere Mission tritt an die Stelle des Predigtamts, und dieses kann höchstens noch als ein Stück Innere Mission Geltung beanspruchen.*[1]) Dieser verschwommene Begriff ist der Inneren Mission bis heute – doch vgl. folgenden Abschnitt — geblieben; man versteht im gemeinen Sprachgebrauch alles darunter, was, soweit es nicht der isolierte Einzelne übt, in Form des freien Vereins Gleichgesinnter christliche Liebeswerke treibt, d. h. solche Liebeswerke, welche in dem Motiv des Glaubens wurzeln und zu ihrem letzten Zweck das Reich Gottes haben. Schon Wichern aber vermochte die ursprüngliche Idee, dass jeder Vereinsgenosse seelsorgerlich wirken müsse, nicht aufrecht zu halten; es bürgerte sich die Erweiterung ein, dass die grosse Mehrzahl der Vereinsgenossen Geldbeiträge spendete und sich Vorträge halten liess, während die eigentliche Arbeit Wenigen, namentlich den Berufsarbeitern der Inneren Mission und den Vereins-

1) Uhlhorn 3 361.

vorständen, verblieb. Ist schon unter diesen Verhältnissen die sittliche Gefahr nicht zu verkennen, die in der Nährung des Bewusstseins liegt, ohne Arbeit und ohne persönliche Beteiligung zu den Rettern der Christenheit zu gehören, so wurde die sittliche Gefahr durch die Übertreibungen und falschen Scheidungen gesteigert, welche die Stimmführer der Inneren Mission nicht immer vermieden. Wichern selbst wurden von Petri in Hannover und Münchmeyer solche Übertreibungen zum Vorwurf gemacht; wohl nicht mit Unrecht, ob auch nicht ohne eigene Übertreibung. Der liebesfeurige, von seines Volkes Not und Sünde durchdrungene, ideal gerichtete Mann kennt in dem Appell seiner Denkschrift nur zweierlei Leute, Subjekte und Objekte der Inneren Mission, gläubige Seelen in der Kraft des Allgemeinen Priestertums und verkommene, verlorene Menschen, die gerettet werden sollen. Wicherns Genossen gingen noch kühner vor. *Man behandelt das deutsche Volk geradezu als ein vom Christentum abgefallenes. Das Volksblatt für Stadt und Land redete von „vollendetem Antichristentum" und „zähnefletschendem Satanismus". Die Hengstenbergsche Kirchenzeitung schrieb der Inneren Mission auch eine Aufgabe an der Kirche zu, stellte also den Privatverein als Seelsorger über die Kirche und behandelte diese selbst als Missionsfeld. Sie sah in der Inneren Mission eine Korrektur der Kirche, die Innere Mission soll auch gegen die ungläubigen Kirchenbehörden korrigierend vorgehen, deren Glaubensmangel soll durch die Innere Mission überwunden, und die Geistlichen, welche Mietlingsarbeit thun, sollen durch die Innere Mission erweckt und, falls das nicht gelingt, durch diese ersetzt werden. Ja, die Evangelische Gesellschaft in Elberfeld erklärte ausdrücklich, sie werde sich durch die Einrichtungen der Kirchen nicht hindern lassen, „aus Liebe zur Kirche Christi auch dorthin das Evangelium zu bringen, wo untreue Diener der Landeskirche es den Gemeinden entziehen", und begründete das mit dem Satze, die jetzigen zuchtlosen Landeskirchen dürfe man der Kirche Christi nicht gleich stellen, der Herr schaffe ein Neues.*[1]) Es lässt sich nicht leugnen, dass solche Sprache sich mit Wicherns eigenen Worten[2]) zu decken vermochte. So ist es nicht zu verwundern, dass in den Gegenden, wo die Innere Mission Fuss fasste und das Vereinsleben erblühte, separatistische Strömungen und eine Geringschätzung der Kirche sich sehr bemerklich machten und bis heute bemerklich machen. Wer am Niederrhein in *das Verein* geht, hält sich für gerettet und berechtigt, auf die, welche nicht mitgehen, als auf unechte Christen hinabzusehen. Verdächtigung des christlichen Charakters Anderer gilt oft genug als bester Beweis eigener Christlichkeit, und das Klagen über die und Anklagen der religiösen und sittlichen Zustände der Gegenwart, die Schwarzmalerei und das

1) Uhlhorn 3 362.
2) Vgl. Denkschrift[3] 54.

Schwelgen in Schauergeschichten der Gottlosigkeit wird nicht nur von manchen Berufsarbeitern der Inneren Mission getrieben. Gewiss sind das verderbliche Auswüchse, die mit der grossen heiligen Liebesarbeit, die Wichern ins Dasein gerufen, nicht notwendig in Verbindung stehen, wie sie auch keineswegs überall sich finden. Aber diese Auswüchse sind gleichwohl Erzeugnisse, fast möchten wir sagen: notwendige Erzeugnisse, von unrichtigen Gedanken, welche von vornherein in den Trägern der Inneren Mission sich geltend machten und daher dem Werk der Inneren Mission von vornherein eingeprägt wurden: sie betreffen das Verhältnis der Inneren Mission zur organisierten Kirche.

Wichern bewegt sich durchaus in echtest evangelischen, in reformatorischen, besonders lutherischen Gedanken, wenn er das Allgemeine Priestertum als den Nährboden aller christlichen Liebeswerke betont und in dem Allgemeinen Priestertum die Pflicht der seelsorgerlichen Liebesarbeit gesetzt sieht. Aber schon hier ist zu bemerken, dass es ein Unterschied ist, ob das Allgemeine Priestertum mit Luther von der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche, d. h. von der Taufe abhängig gemacht wird, oder mit Wichern von der Bewusstheit und Entschiedenheit des Glaubens, d. h. von der subjektiven Schätzung des eignen Christentums. Indem dies Letztgenannte geschieht, ist eine Spaltung der Kirche in Gläubige und Ungläubige, in Subjekte und Objekte der Inneren Mission unvermeidlich. Das Allgemeine Priestertum ist nicht ein Ergebnis unseres Verhaltens zu Gott (im Glauben), sondern ein Ergebnis des Verhaltens Gottes zu uns, das Gott in Christo geoffenbart und begründet hat; den Nicht-Gläubigen ist nicht etwa das unmittelbare Nahen zu Gott untersagt, sie sind nicht etwa einem klerikalischen Heilsmittlertum unterworfen, ihnen ist das Recht nicht etwa entzogen, für Andere zu beten und einen guten Einfluss auf Andere auszuüben, — kurz, die Christen Alle sind Priester Gottes ohne Ausnahme; nur darin ist ein Unterschied, dass die Einen (die Gläubigen) sich ihres Priestertums bewusst sind und es im Gehorsam gegen Gott bethätigen, die Andern dagegen von ihrem Priestertum keinen Gebrauch machen, es auch nicht vermögen, so lange sie dem Glaubensleben entfremdet sind. Die Organisation der Gläubigen ferner, wie Wichern sie beabsichtigt hat, ist nicht durchgeführt; Lokal-Vereine sind überall in grosser Zahl entstanden, an Kreis-Vereinen und Provinzial-Vereinen fehlt es zwar nicht, doch sind sie nicht überall organisiert; noch weniger ist dies mit den landeskirchlichen Vereinen der Fall, und gar nicht ist es zu den höchsten Stufen der Organisation gekommen. Aber wie weit immer die Organisation gelungen ist, der Idee und der Wirklichkeit nach ist es eine Organisation von Privatpersonen, welche keineswegs mit der kirchlichen Organisation sich deckt, welche vielmehr in die organisierte Kirche sich einschiebt, eine Kirche in der Kirche, und nicht

nur die wirkungsfähigen Glieder der Kirche dieser entzieht, sondern auch die Thätigkeiten in vielen Dingen besorgt, bezw. die Thätigkeiten usurpiert, welche der Kirche als solcher zukommen. Die Mitarbeit der Organe der Kirche ist in der Inneren Mission stets willkommen geheissen, aber nicht als Organe der Kirche, sondern als gläubiger Christen. Das geringere Übel ist demzufolge die pietistische Gleichgültigkeit gegen die kirchliche Lehre, bezw. gegen die Konfession; Wicherns konfessionelle Stellung ist stets eine verschwommene und unklare gewesen, er hat sich wohl einen *reformierten Lutheraner* genannt, und eine solche verschwommene Stellung ist der Inneren Mission eigentümlich geblieben. Nun ist zwar eine Annäherung der Konfessionen auch in der Lehre wünschenswert, teilweise auch eingetreten, und die gemeinsame Liebesarbeit hat stets die gegenseitige Achtung der Konfessionen befördert, allein eine Gleichgültigkeit gegen die Lehre ist allezeit nicht gut. Das grössere Übel ist jedoch darin zu erblicken, dass die Kirche, indem die Innere Mission die Thätigkeit der Liebe aus Glauben für sich in Beschlag nahm, in ihrer eigenen Thätigkeit gelähmt und in den Augen ihrer lebendigen und ihrer für das christliche Leben zu gewinnenden Glieder diskreditiert wurde; wolle man sehen und erfahren, dass der Glaube eine Gotteskraft sei und ein neues Leben in der Liebe erzeuge, so müsse man an die freien Vereine der Inneren Mission sich wenden, die Kirche gebe solche Erweise des Lebens nicht, sie rede nur. So ist ein Gegensatz grossgezogen zwischen der Arbeit der Berufsorgane der Inneren Mission und der der kirchlichen Organe, ein Gegensatz, welcher geheim und öffentlich noch fortwährend sich Ausdruck giebt. Wichern selbst hat es zwar stets betont, dass die Innere Mission nicht nur ein Werk in der Kirche, sondern ein Werk der Kirche sei, aber *die Kirche* war ihm bei solcher Rede in pietistischer Weise die Ecclesiola der in den Vereinen gesammelten Gläubigen in Ecclesia, und das hinderte ihn nicht an der nebenkirchlichen Organisation. Gleichwohl redet Wichern von der Thätigkeit der Inneren Mission als von einer *unerfüllten Aufgabe der Kirche*, und er lässt durchblicken, dass die freie Organisation der Inneren Mission nur vorläufig die Arbeiten übernehme, welche der Kirche zukommen. Am deutlichsten tritt dies hervor in der ursprünglichen Fassung des § 1 Al. 3 der Statuten des Central-Ausschusses für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche: *Die Innere Mission umfasst nur diejenigen Lebensgebiete, welche die geordneten Ämter der evangelischen Kirche mit ihrer Wirksamkeit ausreichend zu bedienen nicht im Stande sind, so dass sie diesen in die Hände arbeitet und in demselben Masse ihre Aufgabe für gelöst ansieht, als die Wirksamkeit des kirchlichen Amtes sich erweitert.* Daraus würde sich nun die Pflicht der Inneren Mission ergeben, an ihrer Selbstauflösung zu arbeiten, indem sie *das kirchliche Amt* (im weitesten Sinne des Wortes) dazu tüchtig zu machen suchte, ihre Liebes-

arbeit zu übernehmen. Allein diese Pflicht ist der Inneren Mission nicht zum Bewusstsein gekommen; sie hat sich vielmehr in ihrer Selbständigkeit der organisierten Kirche gegenüber zu behaupten gesucht und gewusst, und diesen thatsächlichen Verhältnissen entsprechend ist der § 1 jener Statuten in der revidierten Fassung von 1878 dahin abgeschwächt worden: *Die kirchlichen und staatlichen Ämter und Institutionen wird er (der Central-Ausschuss) bemüht sein, innerhalb ihres gottgeordneten Berufes auf den ihm offenstehenden Wegen zu unterstützen.* Nicht Selbstauflösung der Inneren Mission zu gunsten der Kirche, sondern Selbständigkeit gegenüber der Kirche in freundlichem Wohlwollen gegen die Schwesterinstitution der Kirche ist jetzt die Losung; aber im grunde ist dies auch die Losung von vornherein gewesen. Von kirchlichem Standpunkt aus ist es daher nur sachlich korrekt zu nennen, wenn die lutherische Konferenz zu Leipzig des Jahres 1849 unter der Leitung v. Harless' die Resolution fasste: *Die Konferenz betrachtet das, was Innere Mission genannt wird, als christlichen Liebesdienst in geistiger und leiblicher Not, welcher innerhalb jeglicher Gemeinde von den Geistlichen mit Gemeindegliedern auf grund des kirchlichen Bekenntnisses gepflegt und geordnet werden möge; die Organisation aber solcher Vereine unter Leitung eines Centralvorstandes und unter Misachtung der Bekenntnis- und Gemeindegrenzen muss die Konferenz aufs entschiedenste misbilligen.* Auch die Innere Mission hat von der Vernachlässigung jener Pflicht der Selbstauflösung zu gunsten der Kirche keinen Vorteil gehabt. Gerade die seelsorgerliche Thätigkeit der einzelnen Vereinsmitglieder, auf welche der Hauptnachdruck gelegt wurde, hat nicht durchgeführt werden können. Natürlich! Denn es fehlte den einzelnen Vereinsmitgliedern und den Vereinen selbst an dem Mandat, das nie durch gute Absicht ersetzt werden kann. So musste die seelsorgerliche Thätigkeit sich auf diejenigen beschränken, welche sich ihr willig durch die Hoffnung auf leibliche Unterstützung unterwerfen; diese trat in den Vordergrund, wenn sie auch als Mittel zum Zweck gewertet wurde, und aus der Inneren Mission wurde schliesslich in all diesen Gebieten eine christliche Armenpflege.

Dass gleichwohl die Innere Mission eine grossartige Stiftung christlichen, evangelischen Geistes ist, und dass ihre Thätigkeit ein überaus segensreiches Ferment des christlichen Lebens unseres Jahrhunderts geworden ist, darüber wird der folgende Abschnitt sich verbreiten.

Zweiter Abschnitt.

Die Wirkung der Inneren Mission auf Kirche und Staat.

1. Kapitel.

Wandelung der öffentlichen Verhältnisse seit 1849.

§ 298. Gegenseitige Annäherung der Kirche und der Inneren Mission.

Um in die unendliche Mannigfaltigkeit der christlichen Liebesthätigkeit innerhalb der evangelischen Kirche, welche unter dem Sammelnamen Innere Mission zusammengefasst wird, Licht und Ordnung zu bringen, hat der verdienstvolle D. Th. Schäfer[1]) eine dreifache Thätigkeit unterschieden: die evangelisatorische, die diakonische und die reformatorische, doch so, dass er der letztgenannten keinerlei Selbständigkeit zuweist, sondern sie in der evangelisatorischen und diakonischen zugleich mitgesetzt sein lässt. Die Lehre von der evangelisatorischen Thätigkeit weist Schäfer durchaus der Homiletik zu, will sie demnach nicht als Sache eines freien nebenkirchlichen Vereins, sondern ausschliesslich als Sache der organisierten Kirche angesehen wissen, während er der Diakonik oder Lehre von den Werken christlicher Barmherzigkeit in dem System der Praktischen Theologie den Ort zwischen der Poimenik und der Kybernetik anweist. Sie ist nach Schäfer prinzipiell Sache der Kirche, aber faktisch selbständige Sache freier Vereinigung, demnach nur vorläufig als solche zu behandeln. Der Praxis macht Schäfer auch insofern Konzessionen, als er trotz jener Scheidung der Inneren Mission in die beiden Klassen von Thätigkeiten und trotz der Ausscheidung der evangelisatorischen Thätigkeit aus dem Wirkungsgebiet der freien Vereine dennoch Diakonik und Innere Mission in jenem Werke behandelt. Aber auch hiervon abgesehen ist die Teilung der seitherigen Inneren Mission in Evangelisation oder Diakonie nicht genügend; wohin sollen die der christlichen Geselligkeit dienenden Vereine, Jünglings-, Jungfrauen-, Dienstmädchen-Vereine u. dgl., wohin die der Pflege der Sittlichkeit dienenden, wie Enthaltsamkeits-Vereine u. dgl. gerechnet werden, die doch ohne Frage der Inneren Mission zugezählt werden und weder eine evangelisatorische noch eine diakonische Thätigkeit repräsentieren? Es ist ein Verdienst von Schäfer, dass er die evangelisatorische Thätigkeit aus dem Gebiet des freien Vereinswesens hinausgewiesen und der Kirche zugewiesen hat; allein soll überhaupt von evangelisatorischer Thätigkeit

1) Zöckler IV [3] 511-597.

im Unterschiede von amtlicher Predigerthätigkeit geredet werden, so kann die Homiletik sich nicht damit befassen, weil die Homiletik nicht nur religiöse Bildung und Redebegabung, sondern auch theologische Bildung voraussetzt, und weil die evangelisatorische Thätigkeit vornehmlich seelsorgerlicher Art ist. Die Entwickelung der Dinge hinsichtlich der Thätigkeiten der Inneren Mission im weitesten Sinne des Wortes weist auf einen anderen Weg.

Seitdem Wichern 1849 seine Denkschrift zum ersten Male ausgehen liess, ist Vieles anders und Vieles besser geworden. Vor allem hat überall eine Verständigung zwischen Kirche und Innerer Mission sich angebahnt, eine Annäherung der Kirche an die Innere Mission, eine Annäherung der Inneren Mission an die Kirche. Jenes tritt darin zu Tage, dass die Synoden der Kirche von den Arbeiten der Inneren Mission mit lebhaftem Interesse Kenntnis nehmen, dass in mehreren Provinzial-Kirchen und Landeskirchen für jede Kreis-, bezw. Diöcesansynode Vertreter der Inneren Mission bestellt sind (z. B. in der Provinz Sachsen, im Konsistorialbezirk Cassel), dass auch in streng konfessionellen Landeskirchen (z. B. Hannover, Königreich Sachsen) die Inneren Missions-Vereine vom Kirchenregiment in ihrer Thätigkeit begünstigt werden. Landes- und Provinzial-Vereine für Innere Mission haben sich gebildet: Bayern 1850, Schlesien 1864, Ostpreussen 1864, Südwestdeutsche Konferenz 1865, Hannover 1867, Königreich Sachsen 1867, Provinz Sachsen 1869, Konsistorial-Bezirk Cassel 1890. Dieses offenbart sich darin, dass die Vereine für Innere Mission gerne Pfarrer zu ihren Präsiden erwählen und damit ihren kirchlichen Charakter dokumentieren. Beides aber darin, dass einerseits vielfach Pfarrer Vereine für Innere Mission ins Leben rufen, dass anderseits die thätigen Mitglieder der Vereine für Innere Mission der Mehrzahl nach aus Pfarrern bestehen, während das Laienelement seine Thätigkeit auf Zahlung von Jahresbeiträgen beschränkt. Das alles sind Vermittelungen zwischen Kirche und Innerer Mission, die mit Ausnahme der Unthätigkeit des Laienelements, das dadurch lediglich zur *Misera contribuens plebs* wird, als verheissungsvolle Übergänge zu begrüssen sind, welche die segensvolle Wirksamkeit der Inneren Mission zustande gebracht hat. Allein es sind eben nur Übergänge, welche als solche nicht zu konsolidieren sind, da sie weder der Inneren Mission (freie Vereine, Eintreten des s. g. Laienelements auf grund des Allgemeinen Priestertums) noch der Kirche und ihrer Gemeinpflicht der aus Glauben geborenen Liebe gerecht werden.

§ 299. Eintreten der Humanität, des Staates, der Kirche in die Liebesarbeit.

Seit dem Auftreten der Inneren Mission im eigentlichen Sinne des Wortes hat sich eine überaus reiche und vielgestaltige Liebesthätigkeit

entfaltet. Der ungeheure Umschwung des volkswirtschaftlichen Lebens in den letzten 40 Jahren hat so massenhafte Nöte und so verführerische Gefahren für den religiösen und sittlichen Bestand des Volkslebens hervorgerufen, dass überall neue Anstrengungen zu verzeichnen sind, diese zu beschwören Wir befinden uns gegenwärtig in einer hochgradigen Krisis. Die Entfaltung der Industrie insonderheit hat sie in naturnotwendiger Weise herbeigeführt. Durch die Fabrik haben grosse Anhäufungen der handarbeitenden Bevölkerung in den Centren stattgefunden. Der ruhige gleichmässige Erwerb hat für Unzählige aufgehört und einem fieberhaften Aufschwung und Rückschlag oft in raschester Folge platzgemacht. Die Güterverteilung ist von scharfen Gegensätzen durchzogen; hier massenhafter Reichtum, dort massenhafte Besitzlosigkeit, hier der Umschlag von Reichtum zu Armut, dort ein plötzliches Anwachsen geringen Eigentums zu grossem Besitz. Die alten sittlich schönen Verhältnisse der Arbeitgeber zu den Arbeitnehmern, der Meister zu den Gesellen u. dgl. ist einem kalten Verhältnis des Angebots zur Nachfrage ohne jede persönliche Fühlung gewichen, fordernd stehen die Einen den zurückhaltenden Andern gegenüber; die Arbeit in der Fabrik, eben weil sie so durchaus mechanisch ist und meist den Arbeiter, der die Maschine bedient, selbst zur Maschine macht, hat ihren sittlichen Gehalt, damit das sittliche Interesse und die Arbeitsfreude fast eingebüsst; der Zweck des Lebens liegt gänzlich ausserhalb der Tagesarbeit, im Genuss und im Vergessen der Tagesmühsal. Das heilige Band der Familie hat sich gelockert; die halberwachsenen Kinder lösen sich gern vom Elternhause, denn bei ihrem Geldverdienst bedürfen sie der Eltern nicht mehr, und die elenden Wohnungsverhältnisse der Eltern machen diesen oft die Lösung wünschenswert. Dazu kommen die Massen Familienloser, Heimatloser, Alleinstehender, besonders weiblichen Geschlechts, die bei kärglichstem Verdienst allen Versuchungen und Verführungen fast widerstandslos preisgegeben sind und ohne bewahrende sittliche Gemeinschaft dahinleben, von einem unter der Not sich je mehr und mehr verschlechternden Esprit de corps umgarnt, dem Schande nicht mehr Schande ist. Eben solche Verhältnisse des wirtschaftlichen Lebens sind es, wodurch jene Entfaltung der Liebesarbeit wachgerufen ist in weit grösserem Umfange und in viel weiteren Kreisen, als die Innere Mission ursprünglich in Aussicht genommen hatte. Aber die Innere Mission hat das grosse Verdienst, dass sie die Wege zur Stillung der Not in der Erweckung der Liebe gewiesen hat, und was wir heute auf humanitärem, auf staatlichem, auf kirchlichem Gebiet an Liebesarbeit finden, es ist der Inneren Mission und ihrem Werk zu danken. Auf diese drei Gebiete der Humanität, des Staates, der Kirche haben wir neben den der Inneren Mission verbliebenen und zu verbleibenden Werken die Aufmerksamkeit zu lenken. Wir werden der Beobachtung von vornherein uns nicht verschliessen, dass in vielen Dingen humanitäre Werke sich kaum von

Werken der Inneren Mission unterscheiden lassen, dass beide in einander überfliessen, oft freilich mit der Gefahr religiöser Verflachung, dass selbst staatliche Einrichtungen Motive und Zwecke der Inneren Mission in sich aufgenommen haben. Als litterarisches Symptom ist es anzusehen, dass Th. Schäfer seit 1877 die Monatsschrift für Diakonie und Innere Mission herausgab, aber kraft der Nötigung der Sache bereits 1881 dieselbe Zeitschrift unter dem Titel erscheinen liess: Monatsschrift für Innere Mission, mit Einschluss der Diakonie, Diasporapflege, Evangelisation und gesammten Wohlthätigkeit. Am richtigsten wird unser Gang sein, wenn wir nach einander die Gebiete der Humanität, des Staates, der Inneren Mission durchwandern, um zuletzt zu der Frage zu gelangen: Und was thut und hat zu thun die Kirche?

2. Kapitel.

Humanitäre Vereine und Einrichtungen.[1])

§ 300. Allgemeine Übersicht.

Es ist mit Uhlhorn darauf hinzuweisen, dass das beste Erbteil der Aufklärungszeit Gemeingut des 19. Jahrhunderts geworden ist, und dass auch die Innere Mission dieses Erbgut von vornherein sich zu eigen gemacht hat: die Idee der Humanität. In seiner Denkschrift hat Wichern die Einrichtung von Sparkassen, Darlehenskassen u. dgl. als Werke der Inneren Mission bezeichnet: heutiges Tages sind Sparkassen Sache der städtischen Verwaltung, in den Postsparkassen Sache der staatlichen Einrichtung geworden, und freie wie humanitäre Vereine suchen das Sparkassenwesen überall zu verbreiten. Neben den Sparkassen sind Konsumvereine gebildet, die vor schlechter Ware und Überteuerung ihre Mitglieder zu schützen suchen; Darlehenskassen nach Raiffeisens und anderen Systemen suchen dem bedrängten Geschäftsmann zur Seite zu stehen; sie gehen Hand in Hand mit den Vereinen gegen Wucher, der unter Führung der Söhne Israels ganze Provinzen, besonders das Elsass und Hessen-Nassau, wirtschaftlich zu ruinieren droht. Für die Kinderwelt sorgen s. g. Krippen, in denen Säuglinge Pflege finden, während die Mütter ihrem Verdienst nachgehen; Kinderbewahranstalten, in denen die Kinder bis zum schulpflichtigen Alter Aufsicht, Beschäftigung und Erziehung empfangen; für die schulpflichtigen Kinder der Arbeiterbevölkerung treten Knabenhorte und Mäd-

1) Aus der sehr umfangreichen Litteratur sind die „Volkswohl-Schriften“ (hrsg. von V. Böhmert) besonders hervorzuheben; mit Auszeichnung auch das Buch des Geh. Sanitätsrats Dr. W. Brinkmann, Kirche und Humanität im Kampfe gegen die leibliche und sittliche Not der Gegenwart. Berlin 1891 (128 S.).

chenhorte ein, in denen die Kinder ihre Schularbeiten anfertigen, mit Spiel und Handarbeiten sich beschäftigen und dem Strassenleben entzogen werden. In grösseren Städten haben sich Vereine für Ferienkolonieen gebildet, welche besonders kränkliche und schlecht genährte Kinder in Wald und Feld, in Salzbäder u. s. w. schicken, wo sie gepflegt und gestärkt werden. Die Enthaltsamkeitsvereine, welche von 872 Vereinen mit 60000 Mitgliedern im Jahre 1845 zu 10 sehr kleinen Vereinen herabgesunken sind, die sich zu einem *Centralverband deutscher Enthaltsamkeitsvereine* zusammengethan haben, sind dem Verein zum Blauen Kreuz[1]) und besonders dem weitverzweigten humanitären Verein gegen Misbrauch geistiger Getränke gewichen, welcher der Branntweinspest unsers Volkes einen gesunden Widerstand leistet; und die Trinkerasyle, welche ehedem eine Sache der Inneren Mission waren, beginnen das allgemeine humanitäre Interesse auf sich zu ziehen.[2]) Hier wie in unzähligen anderen Fällen ist durch die Sache dafür gesorgt, dass die aus dem Glauben geborene Liebe das Heft in Händen behält, weil nur sie die Opferfreudigkeit hat, dem Sklaven der Trunksucht dauernd die rettende Hand zu bieten. Unzählig sind die Wohlthätigkeitsvereine aller Art, die der leiblichen Not zu steuern suchen; dass viele Auswüchse damit verbunden sind, dass man die Wohlthätigkeit häufig mit dem Vergnügen verbindet in Wohlthätigkeits-Bällen, -Lotterieen und -Maskeraden und jedes eigentliche Opfer scheut, dass man von England es gelernt hat, auch in der Wohlthätigkeit einen Sport zu treiben und eben damit in den Gefühlsegoismus der Aufklärung zurückzufallen, darf nicht von der warmen Anerkennung der sich offenbarenden Menschenliebe zurückhalten. Es wird eben mit positiven Mitteln in der Bekämpfung der Armut und Not vorgegangen, und wie das Vertrauen auf die Allmacht der Armenpolizei gewichen ist, so haben sich auch die herzlosen Vereine gegen Bettelei in Vereine zum Wohlthun gewandelt. Es ist ein Streben bemerkbar, nach festen, den Bedürftigen wirklich helfenden Grundsätzen zu verfahren und sich darüber zu verständigen; seit 1880 ist zu dem Zweck der Deutsche Verein für Armenpflege und Wohlthätigkeit gebildet, welcher jährlich seine Jahresversammlung hält. Ein Schaden freilich ist bei den Wohlthätigkeitsvereinen unausrottbar: die Zusammenhangslosigkeit derselben, daher auch die Planlosigkeit des Gebens. Es ist nicht Misgunst, was den Vorwurf erhebt, dass die Erziehung der Bedürftigen zur wirtschaftlichen Selbständigkeit fehlt, dass vielmehr die Armut gepflegt und der Bettel grossgezogen wird; daher die Erscheinung, dass die Zahl der wohlthätigen Vereine und die Verbreitung der Bettelei und faulen Armut zu einander in geradem Verhältnis stehen. Wiesbaden ist ein

1) Vgl. Martius, Die zweite deutsche Mässigkeitsbewegung 1886.
2) Martius, Die Rettung der Trinker 1892.

sprechendes Beispiel. Es fehlt nicht nur die persönliche Bemühung um die Personen der Bedürftigen, es ist auch oft an die Stelle der Liebe, die nur das Wohl der Armen sucht, die Sucht nach der *Wonne des Wohlthuns* getreten. Jene Frau in meiner früheren Gemeinde diene als Beispiel des Erfolges: innerhalb dreier Tage feierte sie 13 mal eine Weihnachtsbescherung. Nur selten findet man Hingebung an die Bedürftigen mit gesunden Grundsätzen und organisatorischem Talent in so schöner Weise verbunden, wie Dr. V. Böhmert in Dresden sie in der Leitung seiner Wohlthätigkeitsvereine entfaltet hat.[1])

Auf drei Erscheinungen insonderheit der humanitären Thätigkeiten bleibt das Auge ruhen, weil sie, charakteristisch für unsere Zeit, eine eigentümliche Verbindung darstellen teils der Humanität und der Inneren Mission, teils dieser beiden mit staatlicher Fürsorge; es sind die Bemühungen um Heranbildung eines tüchtigen Krankenpflegepersonals, die Bemühungen um Hebung der Wohnungsnot und die Arbeiterkolonieen.

§ 301. Heranbildung tüchtigen Krankenpflegepersonals.

Die Bemühungen um Heranbildung eines tüchtigen Krankenpflegepersonals haben ihre Veranlassung teils in dem unsäglichen Elend, welches der Krimkrieg (1854) und der Lombardische Krieg (1859) auf den Schlachtfeldern und in den Lazaretten erzeugte, teils in dem opfermutigen Vorgehen der in Kaiserswerth ausgebildeten Miss Florence Nightingale und ihrer Genossinnen, das sie in den Hospitälern von Konstantinopel und Balaklava erwiesen. Es entstand, besonders infolge des unablässigen Mahnens und Drängens von Henry Dunant, der das jammervolle Elend der Verwundeten nach der Schlacht bei Solferino den Zeitgenossen vor das Auge hielt, die s. g. Genfer Konvention (1864), welcher allmählich sämmtliche civilisierten Staaten beitraten: alle Verwundeten und Kranken von Freund und Feind, ihre Lagerstätten und die zu ihrer Pflege gehörenden Gerätschaften, sowie alle Arzte und ärztlichen Gehilfen sind als neutral zu behandeln, sobald sich die Häuser durch das Rote Kreuz in weissem Felde, die Ärzte und Gehilfen durch eine Armbinde mit gleichem Zeichen kenntlich machen. Es ist in der That ein Sieg echter und schöner, aus dem Geiste Christi geborener Humanität, der dadurch unser Jahrhundert geschmückt hat; je verderbenbringender die Waffen, desto reicher und erfinderischer die Liebe. Im Schleswig-Holsteinischen Kriege 1864 konnte die Genfer Konvention noch nicht wirken; aber dieser Krieg zeigte wie keiner zuvor, von welchem Wert ausgebildete Pfleger von Kranken sind; Diakonissen in grosser Zahl legten ihre linde Hand

2) Vgl. V. Böhmert, Die Armenpflege 1890.

auf die Schmerzen der Opfer des Krieges; Wichern zog mit einer Anzahl seiner *Brüder* zu Felde, und Brüder aus dem Duisburger Hause wetteiferten mit Wicherns Leuten in Pflege der Kranken und Verwundeten auf dem Schlachtfeld und im Lazarett. Diese Erfahrung gab den Anlass zur Bildung von Vereinen zur Pflege im Felde verwundeter und erkrankter Krieger auf grund der Genfer Konvention. Bald genug hatten sie sich zu erproben; der Krieg von 1866 brach aus, und sie haben sich trotz aller Mängel erprobt. Wichern richtete eine Felddiakonie ein, der unter Friedrich Wilhelm IV. von Preussen wieder erneuerte Johanniterorden unter seinem Kanzler Graf Eberhard zu Stolberg-Wernigerode schickte seine Ritter der Barmherzigkeit. Nach 1866 bildeten sich die Vaterländischen Frauenvereine, die ihr Haupt in dem Centralcomité der deutschen Vereine vom Roten Kreuz empfingen. In dem Kriege von 1870 und 71 entfaltete sich bereits eine reiche Liebesthätigkeit. Nicht weniger als 25948 freiwillige Krankenpfleger waren thätig, unter ihnen 300 Johanniterritter, 228 Diakonen aus Duisburg, 360 Felddiakonen aus dem Rauhen Hause, zahlreiche Diakonissen, allein aus Kaiserswerth 220. Aber auch hier stellten sich trotzdem Mängel heraus; sie bestanden, abgesehen von vielen s. g. Schlachtenbummlern, in dem Mangel an gehöriger Schulung und in der nicht ausreichenden Anzahl von Kräften. Überdies zeigte sich eine straffere militärische Zucht als notwendig und eine Unterstellung aller freiwilliger Krankenpfleger unter das Kommando des Sanitätskorps. So entstand das Bestreben, schon im Frieden auch in dieser Hinsicht den Krieg vorzubereiten; der Johanniterorden lässt dienende Schwestern in den Diakonissenhäusern ausbilden, unter der Leitung des Centralcomités der deutschen Vereine zum Roten Kreuz steht die Genossenschaft freiwilliger Krankenpfleger im Kriege,[1]) andere interkonfessionelle Vereine freiwilliger Krankenpfleger stehen ihnen zur Seite, die Vereine vom Roten Kreuz haben Mutterhäuser errichtet, in welchen Krankenpflegerinnen, die Schwestern vom Roten Kreuz, ausgebildet werden, ganz ähnlich den Diakonissen, nur nicht auf Grundlage christlich-konfessioneller Richtung, sondern auf Grundlage der Humanität. Im Blick auf den Krieg sind diese Einrichtungen hervorgerufen, im Frieden arbeiten die darin Ausgebildeten an Kranken und Armen, Humanität und Innere Mission in wetteifernder Menschenliebe.

§ 302. Hebung der Wohnungsnot.

Die Bemühungen um Hebung der Wohnungsnot der Arbeiterbevölkerung zeigen nicht nur einen Wetteifer der beiden Faktoren,

1) Der anfängliche Versuch, diese „Genossenschaft“ als Sache der Inneren Mission zu behandeln und nur evangelischen Glaubensgenossen den Zutritt zu gestatten, hat bald einer Organisation auf interkonfessioneller und rein humanitärer Grundlage platzgemacht.

sondern eine innige Verbindung von Humanität und Innerer Mission. Auf den Kongressen für Innere Mission (zuletzt in Cassel 1888) bildet die Wohnungsnot, namentlich in grösseren Städten und in Industriecentren, öfter einen Gegenstand der Verhandlungen. Schon 1880 gab es unter je 1000 Wohnungen in Hamburg 400 mit nur je einem heizbaren Zimmer, in Berlin 500, in Breslau 600 u. s. w. Nicht weniger als 15063 Haushaltungen in Berlin verfügten über nur je einen einzigen Raum, der Wohnzimmer, Küche, Schlafzimmer für Eltern und Kinder ist, andere Tausende teilten den einzigen Raum mit mehreren Familien oder hielten, um die hohe Miethe zu erschwingen, eine Anzahl von Schlafburschen oder Schlafmädchen, alles in 6- und 7stöckigen Häusern, Hunderte von Familien in einem Haus. So schon 1880; in den letzten 17 Jahren ist es nur noch schlimmer geworden, obgleich staatlicherseits und städtischerseits helfende Aufmerksamkeit dem Misstande zugewendet ist. Eine Masse leiblichen, eine grössere Masse sittlichen Elends. Sobald die Kinder konfirmiert sind und selbst etwas verdienen, müssen die Eltern sie hinausthun, weil Raum mangelt; ein gut situierter, solider Arbeiter mit zahlreicher Familie — das ist noch 1890 vorgekommen — fand in ganz Berlin keine Wohnung; alle Anfragen wurden mit Bedauern oder mit Hohn beantwortet, — das schändliche Zweikindersystem Frankreichs oder absichtliche Kinderlosigkeit (Malthusianismus) herrscht in vielen Ehen. Die Innere Mission in der That ist nicht weniger an der Wohnungsfrage betheiligt als die Humanität.[1]) Diesem grossen Elend abzuhelfen, sind vier Wege eingeschlagen. Der erste Weg ist der, dass die Arbeitgeber ihren Arbeitern Häuser bauen. So hat die königliche Bergwerksdirektion zu Saarbrücken für ihre 24000 Arbeiter etwa 5000 Häuser gebaut, die sie den Arbeitern ohne Nutzen verkauft. Andere Arbeitgeber vermieten zu billigem Zins die selbstgebauten Wohnhäuser an Arbeiter, andere verkaufen sie unter der Bedingung, dass erst nach einer Reihe von Jahren der Besitzer gewechselt werden darf, — es hat sich der Misstand nämlich geltend gemacht, dass Spekulanten den Arbeitern ihre Häuser abschwindelten. Der zweite Weg ist der, dass gemeinnützige Baugesellschaften sich bilden, welche den Arbeitern billige eigene Wohnungen verschaffen; so in Bremen, Hamburg, München-Gladbach, Bielefeld, Barmen, Elberfeld und anderen Orten. Der dritte Weg besteht darin, dass, wie es in Flensburg, Chemnitz, Herne geschehen ist, Arbeiterbaugenossenschaften sich bilden. Sie beginnen mit einem Sparverein, der in verschiedene Lose geteilt ist. Auf jedes Los werden wöchentlich 40 Pfg. eingezahlt, keiner darf mehr als 10 Lose nehmen. Ist genügendes Kapital vorhanden, so werden Häuser gebaut, und diese unter den Teil-

1) Vgl. Hasse, Die Aufgaben der Inneren Mission in der Wohnungsfrage 1890. — Alb. Schäffle und Paul Lechler, Neue Beiträge zur nationalen Wohnungsreform 1897.

nehmern verlost. Den vierten Weg hat Octavia Hill in London eingeschlagen; sie kauft eine grosse Menge schlechter, verfallener Häuser; diese werden gereinigt, ausgebessert, geweisst, mit Wasser versehen u. s. w. und dann vermietet. Wöchentlich holt sie selbst oder eine ihrer zahlreichen Gehilfinnen die Miete ab und erzieht durch Lob und Tadel, durch Trost und Hilfe die Hausfrauen zu einem richtigen Ehrgefühl.[1]) Das alles sind verheissungsvolle Einrichtungen; aber ob sie genügen? Es wird ja von v. Bodelschwingh mit Recht darauf hingewiesen, wie notwendig es sei, dass jedes Haus mit einem Gärtchen zu Blumen und Früchten versehen sei, — aber wie soll das trotz der Stadtbahn z. B. in Berlin ermöglicht werden? Auch ohne Garten ist der Baugrund für ein Arbeiterhaus für ein oder zwei Familien unerschwinglich. Wir vermeiden technische Urteile; aber das einzige wirkliche Heilmittel der unsäglich grossen Not wird u. E. die Dezentralisation der Fabriken sein, die Erbauung grösserer Etablissements an der Bahn in entfernten ländlichen, vielleicht bisher unangebauten, Distrikten. Allein, wenn auch alles Wünschenswerte nicht auf den angegebenen vier Wegen erreicht wird, es lässt sich — und der Beweis ist bereits geliefert — viel Heilsames zur Linderung der Not erreichen.

§ 303. Arbeiterkolonieen. Herbergen zur Heimat.

Eine höchst eigentümliche, wir möchten sagen: grossartige, Verbindung von Motiven und Zwecken der Humanität und der Inneren Mission, von gemeinsamer Arbeit des freien Vereins, der Kirche, des Staates bezw. kommunaler Behörden bieten die Arbeiterkolonieen mit den Pflegestationen. Im Jahre 1881 lenkte der hochverdiente, in Liebesarbeit sich verzehrende, glaubensfrohe Pastor in Bielefeld, D. von Bodelschwingh, die allgemeine Aufmerksamkeit auf die Landplage des Vagabundentums, die leibliche und sittliche Verkommenheit der *reisenden Handwerksburschen* und *Fechtbrüder*, die in Scharen von etwa 200000 meist junger arbeitsloser Leute das Land durchzogen, ihren Lebensunterhalt erbettelten und auf der Bahn des *Stromens* unrettbar zu grunde gingen. Das Wort brauchte nur ausgesprochen zu werden, und alles stimmte bei, weil alles unter der Bettelplage litt. Um die ehrbaren reisenden Handwerker vor den schlechten Wirtschaften, den s. g. *Pennen*, zu bewahren, wo sie der Verführung zur Unzucht, Unmässigkeit, Bettelei in arger Weise ausgesetzt sind, hatte der Prof. utr. iur. Clemens Theodor Perthes in Bonn 1854 ein Schriftchen über Das Herbergswesen der Handwerksgesellen erscheinen lassen, welches die Anregung gab, dass seitens des Vereins für Innere Mission an vielen Orten Herbergen zur Heimat gegründet wurden,

2) Vgl. Verhandlungen des Kongresses für Innere Mission zu Cassel 1888. S. 154f.

welche den Reisenden ein einfaches, reinliches Quartier und wohlfeile, gute Ernährung ohne Spirituosen bieten, ihnen durch den Herbergsvater (meistens Mitglied einer Brüder- oder Diakonen-Anstalt) mit Rat, Hilfe, Arbeitsnachweis zur Seite stehen und sie religiös und sittlich zu stärken suchen. Die sehr segensreich wirkenden Herbergen zur Heimat waren jedoch nicht im stande gewesen, die Vagabundage zu dämpfen; sie sind für die immerhin besseren Elemente der Reisenden vorhanden, während die tiefer gesunkenen Stromer an ihnen vorüberziehen. Diesen aber galt der Appell v. Bodelschwinghs an das allgemeine Gewissen und Mitgefühl. In glaubensfroher Thatkraft kaufte der edle Mann in der sand- und heidereichen Senne bei Bielefeld einen grossen Bauernhof und errichtete auf demselben die erste Arbeiterkolonie Wilhelmsdorf, die am 22. März 1882, dem Geburtstage unseres alten Kaisers Wilhelm I., eröffnet wurde. Hierhin sollten die Vagabunden gelenkt werden; sie sollten Wohnung, Nahrung und Kleidung finden und in ehrlicher Arbeit des Feldes gegen angemessenen ob auch geringen Lohn sich emporringen, um an Arbeit wieder gewöhnt von der Kolonie aus in ihren Beruf aufs neue einzutreten. v. Bodelschwingh hatte mit seiner Gründung einen überraschenden Erfolg. Nicht nur war er genötigt, einen naheliegenden Hof nach dem anderen anzukaufen und seine Kolonie dadurch zu erweitern, sondern auch überall fand sein Vorgehen Nachahmung; Vereine traten zusammen und errichteten durch Ankauf von Bauernhöfen nach v. Bodelschwinghs Musteranstalt Arbeiterkolonieen, und diese Vereine haben seit 1884 in der Monatsschrift: Die Arbeiter-Kolonie, Korrespondenzblatt für das Interesse der deutschen Arbeiter-Kolonieen u. s. w. ein gemeinsames litterarisches Organ gefunden.[1]) Nach dem Wanderer 1897, S. 31 ist der Bestand der Arbeiter-Kolonieen im Dezember 1896 folgender:

1.	Wilhelmsdorf (Westfalen)	eröffnet	22. März	1882, mit	236 Plätzen.
2.	Kästorf (Hannover)	„	24. Juni	1883, „	200 „
3.	Rickling (Schleswig-Holstein)	„	10. Okt.	„ „	150 „
4.	Friedrichswille (Brandenburg)	„	13. Novbr.	„ „	200 „
5.	Dornahof (Württemberg I)	„	15. „	„ „	100 „
6.	Seyda (Pr. Sachsen)	„	14. Dezbr.	„ „	100 „
7.	Dauelsberg (Oldenburg)	„	8. Febr.	1884, „	50 „
8.	Wunscha (Schlesien I)	„	14. Juli	„ „	100 „
9.	Meierei (Pommern)	„	25. „	„ „	150 „
10.	Carlshof (Ostpreussen)	„	15. Okt.	„ „	250 „
11.	Berlin mit Tegel	„	1. Dezbr.	„ „	200 „
12.	Ankenbuck (Baden)	„	26. Febr.	1885, „	76 „

1) Später unter dem Titel: „Die Arbeiter-Kolonie. Organ der Fürsorgebestrebungen für Heimatlose und Arbeitlose“, seit 1897 unter dem Titel: „Der Wanderer.“

13. Neu-Ulrichstein (Hessen)	eröffnet	1. Juli	1885,	mit 130	Plätzen.
14. Lühlerheim (Rh.-Prov. ev.)	„	15. Febr.	1886,	„ 125	„
15. Schneckengrün (Kgr. Sachsen)	„	22. „	„	„ 120	„
16. Elkenroth (Rh.-Pr. kath.)	„	20. Okt.	„	„ 80	„
17. Simonshof (Bayern I)	„	1. Mai	1888,	„ 104	„
18. Maria-Veen (Westf. kath.)	„	1. Okt.	„	„ 129	„
19. Alt-Latzig (Posen)	„	26. „	„	„ 53	„
20. Magdeburg (Pr. Sachsen)	„	23. Novbr.	„	„ 75	„
21. Geilsdorf (Thüringen)	„	28. Juli	1889,	„ 80	„
22. Erlach (Württemberg II)	„	1. April	1891,	„ 100	„
23. Hohenhof (Schesien II kath.)	„	2. Jan.	1892,	„ 81	„
24. Hilmarshof (Westpreussen)	„	17. „	„	„ 40	„
25. Hamburg	„	1. Dezbr.	„	„ 160	„
26. Herzogsägmühle (Bayern II)	„	1. Aug.	1894,	„ 100	„
27. Urft (Rh.-Pr. II kath.)	„	23. April	1896,	„ 25	„

Diese 27 Arbeiterkolonieen mit ihren 2918 Plätzen haben bis dahin 91361 Vagabunden aufgenommen und sie zu einem guten Teil einem geordneten Leben zurückgewonnen. Die Bevölkerung der preussischen Korrektionshäuser ist von 23808 Personen (1882) auf 8605 (1890) zurückgegangen. Allgemein ist die Erfahrung, dass nicht eigentliche Schlechtigkeit, sondern sittliche Schwäche, und infolge davon Arbeitsscheu jene Leute auf die Bahn des Vagabundentums getrieben, und verhältnismässig nur wenige haben wegen schlechter Aufführung entlassen werden müssen. Übrigens erhebt sich seit 1892 wiederholt die Klage, dass der Zuzug des eigentlichen Gesindels überhand nehme, während die besseren Elemente sich fern hielten. Durch strenge Handhabung der Arbeitsordnung und sittlichen Zucht sucht man des Übels Herr zu werden. Sämmtliche Kolonieen stehen in einem bestimmten kirchlichen Verband; überall sind Pfarrer benachbarter Dörfer zu Gottesdienst und Seelsorge gewonnen. Die meisten Anstalten sind paritätisch, die evangelischen Kolonisten werden in eine evangelische Gemeinde, die katholischen in eine katholische Gemeinde eingepfarrt, nur Lühlerheim ist ausschliesslich evangelisch, Elkenroth, Maria-Veen, Hohenhof und Urft ausschliesslich katholisch. Eine verheissungsvolle Abart der Arbeiter-Kolonieen ist die Heimat-Kolonie Friedrich-Wilhelmsdorf des verstorbenen Pastor Cronemeyer in Bremerhaven und des Seminarlehrers Flegler. Die anfängliche Praxis, das von den Kolonisten fruchtbar gemachte und parzellierte Odland den Bewährten unter ihnen gegen niederen Kaufpreis zum Eigentum zu übergeben, musste verlassen werden, da Wucher und Spekulation sich der Kolonieen zu bemächtigen drohten. Seit 1892 haben die Kolonisten auf grund eines unkündbaren Vertrags alle Vorteile einer landwirtschaftlichen Genossenschaft, ohne das Eigentumsrecht an Grund und Gebäuden zu erlangen. — Um einen Einblick in den Notstand, dem die Arbeiter-Kolonieen an

ihrem Teil abzuhelfen bemüht sind, zu gewinnen, möge die Notiz genügen, dass es im Deutschen Reich am 2. Dezember 1895 in den Berufsabteilungen: Landwirtschaft, Bergbau und Industrie, Handel und Verkehr, Lohnarbeit wechselnder Art, unter 10128800 Arbeitnehmern männlichen Geschlechts 553578 Beschäftigungslose (5,4 %), unter 5512300 Arbeitnehmern weiblichen Geschlechts 217427 Beschäftigungslose (3,91 %), oder zusammen unter 15641100 Arbeitnehmern 771005 Beschäftigungslose (4,88 %) gab.[1])

Ein Nebenzweig der Arbeiterkolonie ist die Arbeiterinnenkolonie. Sie ist im Jahre 1885 durch die Bemühung des Pastor Isermeyer in Himmelsthür bei Hildesheim ins Leben getreten; in Deutschland giebt es (1897) acht solcher Anstalten (u. a. in Gross-Salze bei Schönebeck, Prov. Sachsen, und in Berlin-Steglitz, Fichtestrasse 24), und auch für Osterreich ist die Gründung von Arbeiterinnenkolonieen ins Auge gefasst. Abgesehen von den den Anstalten zugewiesenen Zwangszöglingen, für welche die Unterbringung in einer strengen Erziehungsanstalt für nötig erachtet wurde, ist der Eintritt und Austritt durchaus in den freien Entschluss der Einzelnen gestellt. Die Insassen rekrutieren sich meistens aus Mädchen bezw. Frauen, die aus der Strafanstalt oder aus dem Krankenhause entlassen sind, aus Prostituierten u. s. w. Sie werden zur Arbeit erzogen, für das Fortkommen gutwilliger Pfleglinge wird gesorgt, und es fehlt nicht an Erfolgen, die zu froher Hoffnung berechtigen.[2])

Die Arbeiterkolonieen haben Anderes nach sich gezogen. Um den Vagabunden, welche die Absicht haben, in eine Kolonie einzutreten, die Reise dorthin ohne Bettelei zu ermöglichen, sind an den Hauptstrassen s. g. Natural-Verpflegungs-Stationen errichtet, auf welchen gegen eine Arbeitsleistung Nahrung und Nachtquartier den Vagabunden gewährt wird (vgl. oben S. 341). Zur Errichtung und Erhaltung solcher Verpflegungsstationen sind die kommunalen Verwaltungen der Städte, der Kreise, der Provinzen, herangezogen, so dass eine gemeinsame Arbeit vieler Faktoren sich der verkommenen Leute annimmt. Aber auch der Deutsche Herbergsverein, d. h. die Organisation der Vereine für Herbergen zur Heimat, ist von vornherein in die Bewegung eingetreten, ohne seinen Charakter der Inneren Mission damit aufzugeben; vielfach sind die Pflegestationen in den Städten mit den Herbergen zur Heimat verbunden, und so ist ein Netz von Wohlthätigkeitsanstalten edelster Art über ganz Deutschland verbreitet, um den Elendesten der *Arbeiter* Hilfe und Rettung zu gewähren. Der Erfolg ist so gross, dass Deutschland dadurch nahezu von der Bettelplage der Vagabunden befreit worden ist. Hier dürfte auch der Ort sein, über die Herbergen zur Heimat,

1) Vgl. „Der Wanderer“ 1897, S. 7 vgl. S. 35. 36.
2) Th. Schäfer, Monatsschrift für Innere Mission 1897, S. 121 f.

diese Stätten der Inneren Mission, ein weiteres Wort zu reden. Seit dem Anfang durch Cl. Th. Perthes im Jahre 1854 hat sich das Werk ausserordentlich gross entwickelt. Echte „Herbergen zur Heimat" sind nur diejenigen, in welchen Branntwein, Betrunkenheit, Karten- und Würfelspiel, unanständige Gespräche und Lieder nicht geduldet werden, und eine christliche Sitte und Hausordnung mit täglicher Hausandacht besteht. Ehrbare Gäste ohne Unterschied des Gewerbes oder Religionsbekenntnisses sind willkommen. Ein reinliches und warmes Lager und einfach-gesunde Kost werden zu möglichst billigen Preisen dargeboten. Nach dem Verzeichnis, das vom Central-Ausschuss für Innere Mission und vom Deutschen Herbergsverein im August 1896 ausgegeben wurde, sind Herbergen zur Heimat teilweise mit einem Hospiz für besser situierte Reisende (Pfarrer, Lehrer, Kaufleute u. s. w.), teils auch mit einem Vereinshause verbunden: in den Provinzen Ost- und Westpreussen und Posen (Ostpreussischer Verband) 14, in der Provinz Schlesien (Schlesischer Verband) 37, in der Provinz Brandenburg (Brandenburger Verband) 55, in der Provinz Pommern 20, im Grossherzogtum Mecklenburg (Mecklenburger Verband) 26, in der Provinz Schleswig-Holstein und den freien Städten Hamburg und Lübeck (Nordelbischer Verband) 33, in der Provinz Hannover, Herzogtum Braunschweig, Grossherzogtum Oldenburg, freie Stadt Bremen und Fürstentum Schaumburg-Lippe (Niedersächsischer Verband) 37, in der Provinz Sachsen und Herzogtum Anhalt (Sächsisch-Anhaltinischer Verband) 48, im Königreich Sachsen (Verband im Königreich Sachsen) 56, in den Thüringer Ländern (Thüringer Verband) 15, in der Provinz Hessen-Nassau, Grossherzogtum Hessen und Fürstentum Waldeck 24, in der Provinz Westfalen und Fürstentum Lippe-Detmold, Pyrmont, Kreis Rinteln (Westfälischer Verband) 29, in der Rhein-Provinz (Rheinischer Verband) 27, im Königreich Württemberg, Grossherzogtum Baden, in den Reichslanden und in der bayerischen Pfalz (Südwestdeutscher Verband) 17, im Königreich Bayern ausser Pfalz (Bayerischer Verband) 12. Demnach sind durch ganz Deutschland mit starkem Übergewicht des nördlichen nicht weniger als 450 Herbergen zur Heimat errichtet, wozu noch in ausserdeutschen Ländern 22 kommen, nämlich in der Schweiz 8, in Holland 3, in London 2, in Kopenhagen 1, in Nykjöbing auf Falster 1, in Russland 3, in New-York 2, in Baltimore 1, in Italien (Genua) 1. Im ganzen sind es 472 Herbergen zur Heimat mit etwa 16 000 Betten. Im Jahre 1895 wurden darin etwa 3 700 000 Nachtquartiere gezählt.[1]) Man braucht in der That nur die Zahlen zu nennen, um einen Einblick in

1) Nach Provinzen bezw. Ländern geordnete (Ausgabe A) und alphabetisch (Ausgabe B) geordnete Verzeichnisse der Herbergen zur Heimat sind von dem Deutschen Herbergsverein in Gadderbaum bei Bielefeld zu beziehen.

die Fülle der christlichen Liebesarbeit zu gewinnen, die, ob nun unter der Flagge der Humanität oder der Inneren Mission, an unserm Volk in heilsamster Weise geleistet wird. Ein noch grösseres und weiteres Bild eröffnet sich uns, wenn wir den Blick auf die Thätigkeit des Staates auf unserm Gebiete richten.

3. Kapitel.

Staatliche Einrichtungen in Gesetzgebung und Verwaltung.

§ 304. Für Irre, Taubstumme, Blinde, Gefangene.

Dieselbe Erscheinung, welche wir bei den humanitären Vereinen und Einrichtungen beobachtet haben, wiederholt sich auch hier. In dem letzten Drittel unseres Jahrhunderts hat der Staat nicht nur eine Reihe von Anstalten und Einrichtungen, welche die Innere Mission als ihre ausschliessliche Domäne mit vollstem Recht in Anspruch nahm, zu den seinigen gemacht, sondern es sind auch Motive und Zwecke sowohl der Humanität, als auch insonderheit der Innern Mission, Motive und Zwecke spezifisch christlicher Liebesthätigkeit in seine Gesetzgebung und Verwaltung übergegangen. Das ist von einer prinzipiellen Tragweite, welche gar nicht hoch genug zu schätzen ist. Es liegt darin eine Entwickelung der Staatsidee zu Tage, welche nur auf evangelischem Boden möglich ist, ja welche, um mit Uhlhorn[1]) zu reden, nichts Geringeres als einen Sieg des Protestantismus bedeutet. Die Augustinische und Gregorianische, die mittelalterliche, die römisch-katholische Idee des Staates als des Reiches dieser Welt und ihres Fürsten im Gegensatz zu der Kirche als des Reiches jener Welt, des Reiches Gottes, ist damit in unserem Vaterland zu Grabe getragen; die Idee des Polizeistaates, über die weder Calvin noch Luther in praxi sich zu erheben vermochten, ist überwunden, überwunden durch das Evangelium, und Luthers Gedanken von der Liebe, die alles durchdringen soll und auch das Amt der Obrigkeit zu einem Amte der Liebe macht, fangen an, sich langsam und stetig durchzuarbeiten.

Die freie christliche Liebe hat dereinst durch Vereine und Anstalten sich der Irrsinnigen angenommnn, aber fast sämmtliche Irrenanstalten hat gegenwärtig der Staat in seiner Pflege. (Vgl. § 268.)

Für die Taubstummen war zuerst 1760 der Abbé Charles Michel de l'Epée thätig; er unterrichtete durch die Gebärdensprache, bis Samuel Heinicke († 1778) in Leipzig die erste Taubstummenanstalt mit neuer Unterrichtsart einrichtete, die allgemein eingeführt wurde. Auch die Taubstummenanstalten hat jetzt ausschliesslich der Staat in seine Fürsorge gezogen.

1) Uhlhorn 3 414.

Schon Theodoret berichtet uns von dem Mönch Thalassius, der Blinde um sich sammelte und sie lehrte, Gott zu loben, indem er von den Vorübergehenden Gaben für sie erbat.[1] Die erste Blindenanstalt, in der die Blinden jedoch nur verpflegt wurden, errichtete Ludwig XI. von Frankreich 1260; in Wien und Berlin entstanden zu Anfang unseres Jahrhunderts Anstalten, und von dort aus verbreiteten sie sich überall. Auch die Fürsorge für die Blinden, ihren Unterricht in Wissen und Fertigkeiten, ist gegenwärtig ausschliesslich Sache des Staats. Der Monesche Blindenverein, der das grosse Verdienst hat, eine Blindenbibel hergestellt zu haben, steht in freier Liebe der staatlichen Fürsorge zur Seite.

Seitdem nach dem Vorgang von John Howard, Elisabeth Fry, Sarah Martin im Jahre 1834 Th. Fliedner anfing, die Gefängnisse zu besuchen, und die trostlosen Verhältnisse derselben an das Licht der Öffentlichkeit brachte, wie viel hat sich seitdem verändert in der leiblichen, fast mehr noch in der religiös-sittlichen und der intellektuellen Pflege der Gefangenen. Die Gefängnisvereine rechnet Wichern ausdrücklich zu den Vereinen der Inneren Mission; er teilt ihnen die Arbeit zu, die Gefangenen zu besuchen, für Prediger und Lehrer der Gefangenen zu sorgen und ihrer Familien sowie der Entlassenen sich anzunehmen. Den grössten Teil dieser Arbeit hat jetzt der Staat übernommen: an fast allen Gefängnissen sind Lehrer und Pfarrer angestellt, und diese sind den kirchlichen Synodalverbänden eingegliedert; die Gefängnisgesellschaften haben sich zu Vereinen für entlassene Gefangene eingeschränkt, die dem Prediger zur Seite stehen; die Fürsorge für die Familien der Gefangenen fällt teils der öffentlichen Armenpflege, teils dem Gefängnisprediger und jenen Vereinen zu.

§ 305. Für Erziehung verwahrloster Jugend. Erziehungsverein.

Aber auch die Prophylaxe hinsichtlich des Verbrechertums in den Rettunganstalten, dieser Domäne des Pietismus, eins der Lieblingskinder der Vereine für Innere Mission, hat angefangen, in die Fürsorge des Staates überzugehen. Am Ende des Jahres 1895 gab es in Deutschland nicht weniger als 343 Rettungshäuser, die teils von freien Vereinen, teils von städtischen Magistraten, kirchlichen Gemeinden, teils von Privatpersonen, teils auch vom Staat errichtet sind;[2] durch Überredung der Eltern und Vormünder seitens der Vereinsglieder, teilweise auch durch Überweisung jugendlicher Taugenichtse durch Justiz- und Verwaltungsbehörden werden die Häuser bevölkert. Von grosser Be-

1) Uhlhorn 1 323.

2) Vgl. Statistik der evangelischen Rettungshäuser Deutschlands. Zusammengestellt und herausgegeben von dem Central-Ausschuss für die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Berlin 1897.

deutung wurde das Gesetz über die Unterbringung verwahrloster Kinder vom 13. März 1878, das der Initiative des damaligen Preussischen Ministers des Innern, späteren Oberpräsidenten der Provinz Hessen-Nassau, dann Preussischen Ministerpräsidenten, des Grafen Botho von Eulenburg, zu verdanken ist. Die wichtigsten Paragraphen sind: § 1: *Wer nach Vollendung des 6. und vor Vollendung des 12. Lebensjahres eine strafbare Handlung begeht, kann von Obrigkeits wegen in eine geeignete Familie oder in eine Erziehungs- oder Besserungs-Anstalt untergebracht werden, wenn die Unterbringung mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der strafbaren Handlung, auf die Persönlichkeit der Eltern oder sonstigen Erzieher des Kindes und auf dessen übrige Lebensverhältnisse zur Verhütung weiterer sittlicher Verwahrlosung erforderlich ist.* Das Vormundschaftsgericht entscheidet über die Notwendigkeit der Anwendung der Zwangserziehung, die Entscheidung über die Art der Unterbringung steht der Verwaltungsbehörde zu. § 8: *Die Unterbringung darf nicht in Anstalten erfolgen, welche zur Detention der in § 342 des Strafgesetzbuchs bezeichneten Personen oder zur Unterbringung von Kranken, Idioten, Landarmen und Gebrechlichen bestimmt sind.* § 12: *Die in § 7 genannten Kommunalverbände (Provinzialverbände, bezw. kommunalständischen Verbände Wiesbaden und Cassel u. s. w.) haben für die Einrichtung öffentlicher Erziehungs- und Besserungsanstalten zu sorgen, wenn und insoweit es an Gelegenheit fehlt, durch Abkommen mit geeigneten Familien, Vereinen und Privatanstalten oder bestehenden öffentlichen Anstalten die Unterbringung der verwahrlosten Kinder zu bewirken.*[1])

Infolge dieses Gesetzes wurden in sehr zahlreichen Fällen Erweiterungsbauten der bestehenden Rettungshäuser vorgenommen und neue Häuser gegründet. Leider entspricht die Zahl der von den Behörden zur Zwangserziehung überwiesenen Kinder nicht völlig den Erwartungen, so dass eine nicht geringe Menge der Plätze unbesetzt ist. Es verdient übrigens bemerkt zu werden, dass in eine Anzahl von Rettungshäusern auch ältere, konfirmierte Kinder aufgenommen werden.

---

1) Vgl. Stückmann, Zwangserziehung 1890. — Nach dem vom 1. Januar 1900 an geltenden Bürgerlichen Gesetzbuch ist über Zwangserziehung innerhalb des Deutschen Reiches folgendes zu bemerken: 1. Art. 135 Ergänzungsgesetz zum Bürgerlichen Gesetzbuch (vgl. § 56 des Strafgesetzbuchs) lässt gegen Verbrecher vom 12.—18. Lebensjahr Zwangserziehung in einer Anstalt zu, sofern der Strafrichter mangels Verstandesreife freisprechend die Überweisung verhängt. 2. Art. 34 des Ergänzungsgesetzes (vgl. § 55 des Strafgesetzbuchs) giebt der Landesgesetzgebung die Möglichkeit, gegen Strafunmündige vom 6.—12. Jahre, die strafbare Handlungen begingen, durch das Vormundschaftsgericht auf dem Wege der Zwangserziehung einzuschreiten. 3. Liegt Gefahr der Verwahrlosung durch Schuld des Vaters, der ehelichen oder unehelichen Mutter (Bürgerliches Gesetzbuch § 1666, § 1686, § 1707 und § 1838) vor, so kann das Vormundschaftsgericht Zwangserziehung beschliessen. 4. Bei elternlosen ehelichen oder mutterlosen unehelichen Kindern kann das Vormundschaftsgericht Zwangserziehung ohne Rücksicht auf die Ursache der Verwahrlosung anordnen (§ 1838 des Bürgerlichen Gesetzbuchs).

Nach jenem Gesetz werden die staatlichen Behörden veranlasst, mit den auf entschieden christlicher Grundlage im Sinne der Inneren Mission beruhenden Erziehungsvereinen und Rettungshäusern in Verbindung zu treten. Beachtung verdient, dass die Erziehung in geeigneten Familien an erster Stelle genannt wird. Es sind eben die Erziehungvereine, welche diese Seite christlicher Liebesthätigkeit pflegen. Im Jahre 1845 rief der ehrwürdige Pastor Bräm in Neukirchen bei Mörs den ersten derartigen Verein ins Leben; die Mitglieder suchen überall für verwahrloste Kinder passende, einfache und fromme Familien zu gewinnen, die gegen Entgelt einem oder mehreren solcher Kinder das Vaterhaus öffnen. Von welcher liebenden Fürsorge dieser Erziehungsverein beseelt ist, geht daraus hervor, dass er für seine Arbeit zwei Vereinshäuser, eines für Knaben, eines für Mädchen, errichtet hat. Diese Häuser haben den Zweck: die dem Verein übergebenen Kinder so lange zu beherbergen, bis man ihren Charakter, ihre Anlagen, ihre seitherige Erziehung und besonderen Fehler erkannt hat, um eine passende Familie für sie zu finden; den aus der Schule entlassenen Kindern bis zur Wahl ihres Berufes Unterkommen zu gewähren; endlich die in den Familien unmöglich gewordenen Kinder in besondere Aufsicht und Zucht zu nehmen. Ein angestellter Agent hat Familien zu werben, die geworbenen nebst den Kindern zu besuchen, das Fortkommen der Entlassenen im Auge zu behalten und den Verein nach aussen zu vertreten. Eine Reihe anderer Erziehungsvereine, z. B. in Elberfeld, Barmen, Bremen u. s. w. hat sich nach dem Muster des Neukirchener gebildet und entfaltet eine reiche und gesegnete Thätigkeit. Auch das Gesetz vom 13. März 1878 schreibt die Pflicht den Behörden vor, für Unterbringung der Entlassenen und ihr weiteres Fortkommen Sorge zu tragen.

Mit den durch das Gesetz vom 13. März 1878 in Aussicht genommenen staatlichen Anstalten sind nicht zu verwechseln die Erziehungs- und Besserungsanstalten zu Wabern u. a. O. Während jenes Gesetz sich nur auf Kinder vom 6. bis 12. Lebensjahre bezieht, sind diese Anstalten für jugendliche Personen vom 12. bis 18. Lebensjahre, männlichen Geschlechts und evangelischer Konfession, errichtet, welche eine strafbare Handlung begangen haben und in Gemässheit des § 56 des Strafgesetzbuches durch gerichtliches Urteil zur Unterbringung in eine Erziehungs- oder Besserungsanstalt bestimmt sind. Die Anstalt zu Wabern ist für 180 Zöglinge eingerichtet. — Die Zahl der in Zwangserziehung befindlichen Kinder betrug am 31. März 1890 in Preussen 10865. Von diesen waren untergebracht in Familien 5754, in Staatsanstalten 9, in den von Kommunalverbänden eingerichteten Anstalten 982, in Privatanstalten 4120; die Gesammtkosten betrugen 1410440 Mark.

§ 306. Staatliche Armengesetzgebung und bürgerliche Armenpflege.

Grossartiger und weiter wirkend war die neue staatliche Armengesetzgebung und die Reformation der bürgerlichen Armenpflege. Schon vom Fridericianischen Landrecht her hatte Preussen ein gesundes Armengesetz, im Gegensatz gegen eine Reihe von Kleinstaaten, welche die Freiheit der Niederlassung und der Eheschliessung so beschränkt hielten, dass das Vagabundentum und die unehelichen Geburten fort und fort zunahmen. Durch die Preussischen Gesetze vom 31. Dezember 1842 über die Aufnahme neu anziehender Personen und über die Verpflichtung zur Armenpflege wurde auf grund des Landrechts weiter gebaut. Das Prinzip der Freizügigkeit wurde durchgeführt, an die Stelle der Heimatsberechtigung wurde der Unterstützungswohnsitz gesetzt, der durch dreijährigen Aufenthalt erworben wurde; die Bedürftigen, welche noch nicht drei Jahre am Orte wohnen, entfallen dem Ortsarmenverband, um dem Landarmenverband zugewiesen zu werden. Diese selben Grundsätze wurden durch die Gesetze des Norddeutschen Bundes vom 1. November 1867 über die Freizügigkeit und vom 6. Juni 1870 über den Unterstützungswohnsitz (der auf zweijährige ununterbrochene Anwesenheit normiert wurde) auf Norddeutschland übertragen. Die Einzelstaaten haben über die Einrichtung und Verwaltung der Armenverbände, über den Umfang, die Art und das Mass der zu leistenden Unterstützung, über Beschaffenheit der Mittel u. dgl. zu befinden. Für diese Ausführungsbestimmungen wurde nun besonders die Einrichtung der bürgerlichen Armenpflege in Elberfeld, welche nach den Vorschlägen des Bankiers Daniel von der Heydt 1853 ins Leben trat, in zahlreichen Städten vorbildlich. Die Elberfelder Armenpflege ist jedoch nicht durchaus original. Die in den reformierten Gemeinden Calvins bereits im 16. Jahrhundert in Blüte stehende kirchliche Armenpflege, welche der fruchtbare Mutterschoss für die gesammte neuere Armenpflege ist, ebenso die deutsch-lutherischen Kastenordnungen, endlich auch die durch Prof. Büsch und v. Voght in Hamburg gegen Ende des 18. Jahrhunderts eingerichtete Armenpflege mit ihren 180 Pflegern gingen in der Hauptsache voran; 1840 hatte Lüneburg, 1846 Lübeck ähnliche Einrichtungen getroffen; die Schrift des calvinistischen Schotten Thomas Chalmers: On the sufficiency of the parochial System without a Poor-rate for the right management of the Poor 1841 (deutsch von O. v. Gerlagh: Die kirchliche Armenpflege 1847) stellte für die kirchliche Armenpflege, welche Chalmers allein anerkennt, den Grundsatz der persönlichen Einwirkung auf die Armen zu ihrer Erziehung mit beredten Worten und in sehr praktischer Weise auf; eine lebhafte Anregung ging davon in

weite Kreise aus. Gleichwohl gebührt Elberfeld das uneingeschränkte Lob, die dort schon befolgten Grundsätze streng und vor allem im Geist christlicher Liebe, welche den Armen wirklich helfen will, durchgeführt zu haben. Der Plan von der Heydts ist für die kirchliche Armenpflege in Elberfeld nach Calvinischem Muster entworfen, und nur, weil die Kirche sich ausser stand erklärte, die Armenpflege allein zu übernehmen, ging sie auf die bürgerlichen Behörden über. Das Bedeutsame liegt darin, dass die bürgerliche Armenpflege hier von kirchlichen, besser vielleicht: christlichen Motiven sich durchdringen lässt. Genaue Einteilung in Bezirke und Distrikte, eine grosse Menge von freiwilligen Pflegern, deren jedem nur 2—4 arme Familien übergeben werden, eine relative Selbständigkeit der freiwilligen Armenpfleger in Gewährung und Verweigerung der Unterstützung, Verschaffung von Arbeit an die Armen und Arbeitserziehung zu wirtschaftlicher Selbständigkeit unter Betonung des sittlich hebenden Einflusses der Pfleger, — das sind die Grundzüge des Elberfelder Systems. Ich kann freilich Uhlhorn[1]) nicht recht geben, der hier *die vollere Darstellung und Verwirklichung dessen sieht, was die Reformatoren in den Kastenordnungen anstrebten;* denn die Kastenordnungen setzten die Identität der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinden voraus; die bürgerliche Armenpflege der Neuzeit ist im bewussten Unterschied von der kirchlichen entstanden und besteht im Gegensatz zur kirchlichen. Aber aus siebenjähriger Erfahrung und Beobachtung aus nächster Nähe teile ich mit Uhlhorn die freudige Bewunderung des Systems; es ist m. E. das beste, das sich für eine gesetzliche bürgerliche Armenpflege aufstellen lässt. Allein abgesehen von dem *Menschelnden*, an dem es auch hier in der Praxis nicht fehlt, sind die Schranken nicht zu verkennen, welche in der gesetzlichen Armenpflege als solcher liegen. Der kleinere Schaden ist, dass bei der anwachsenden Grösse des Armen-Budgets (für Elberfeld mehr als $1\frac{1}{2}$ Million Mark jährlich) die Unterstützungen auf ein sehr niedriges Mass des Notwendigen zugeschnitten werden müssen. Da dieses Mass gegeben werden muss, so ist es für den Armen wertlos, ob er fleissig oder träge ist; was er oder seine Kinder verdienen, kommt der Armenkasse zu gut, indem die Unterstützungen um so niedriger bemessen werden; erst wenn sie mehr verdienen können, als die Armenquote beträgt, ist es ein Vorteil, fleissig zu sein. So bedarf es eines nicht geringen Ehrgefühls der Armen, wenn die gesetzliche Gabe nicht zu einer Prämie der Trägheit werden soll. Der grössere Schaden ist jedoch darin zu erkennen, dass das Gesetz, mag auch die christliche Liebe es gegeben haben, in der Anwendung doch eben Gesetz bleibt. Allerdings ist behufs Erlangung von Unterstützung der Rechtsweg ausgeschlossen. Das Almosen ist als eine Gabe zu betrachten, die aus

1) Uhlhorn 3 456.

Billigkeitsrücksichten gewährt wird, aber nicht gefordert werden darf, und die Unterstützung von Armen ist eine Pflicht der Gemeinde nicht den Hilfsbedürftigen, sondern dem Staat gegenüber. Allein diese Pflicht besteht doch, und der Arme mag sein wie er will, ihm muss geholfen werden; er hat ein Recht, ob auch kein Privatrecht, auf Unterstützung, er tritt mit dem Anspruch auf diese hervor, und Dankbarkeit und Unzufriedenheit ist die unausweichliche Folge. Die Schäden liegen in der gesetzlichen Armenpflege als solcher; so notwendig sie ist, so sehr bedarf sie einer Ergänzung durch die Dank und Gegenliebe erzeugende und alle Beschämung abwehrende kirchliche Armenpflege der freien brüderlichen Barmherzigkeit; fehlt diese, so wird auch die beste gesetzliche Armenpflege dem Geschick nicht entgehen können, dass sie in ihrer Wirkung demoralisierend sich zeigt.

§ 307. Die soziale Gesetzgebung.

Auf dieselbe notwendige Ergänzung durch die Thätigkeit der Kirche werden wir auch hingewiesen, wenn wir den Blick auf der grössten sittlichen That des Staates in unserem Jahrhundert, vielleicht in allen Jahrhunderten der Geschichte, ruhen lassen, auf der deutschen sozialen Gesetzgebung, die Kaiser Wilhelm I. durch die Botschaft vom 17. November 1881 eingeleitet und ins Leben gerufen hat. Die Gesetze über Kranken- und Unfallversicherung, über Altersversorgung und Invalidenversorgung, über Sonntagsruhe, die in Aussicht stehenden Gesetze über Frauen- und Kinderarbeit u. dgl. mehr, der internationale Kongress unter dem Vorsitz des Kaisers Wilhelm II., das Alles sind Erscheinungen, wie sie kein Jahrhundert zuvor gesehen hat, in welchen die christliche Liebe, Gerechtigkeit und Billigkeit im grössten Stil grösstes erstrebt und zu einer Macht des öffentlichen Lebens geworden ist. Manches Begonnene mag der Korrektur bedürftig sein, manches ideal Angelegte mag durch die massiven Realitäten der Verhältnisse herabgestimmt werden; des Grossen und Bewundernswerten bleibt wahrlich übergenug. Sollte, wie Viele meinen, die internationale soziale Revolution unausbleiblich sein, so steht wenigstens das Deutsche Reich trotz aller Schwächen und Mängel mit einem guten Gewissen ihr gegenüber, weil es Gerechtigkeit und Billigkeit im Geiste des praktischen Christentums ehrlich und mit ganzem Herzen wenigstens gewollt hat. Allein unser Kaiser selbst verschliesst sich der Notwendigkeit nicht, dass, wenn die soziale Gesetzgebung eine wahrhaftige Segnung des Volkes bedeuten soll, die Mitwirkung der Kirche und ihrer religiösen und sittlichen Glaubens- und Liebesmächte unentbehrlich ist. Die Notwendigkeit liegt eben auch hier darin, dass die Wirkungssphäre des Staates das Gesetz ist, das Gesetz aber der einen Seite das Recht der Forderung, der anderen Seite die

Pflicht der Gewährung giebt, somit weder den Geist der Begehrlichkeit nach stets grösseren Rechten, noch den Geist der Unzufriedenheit mit den auferlegten Pflichten zu dämpfen vermag, vielmehr beides stets neu erzeugt. Die Mitwirkung der Kirche wird nicht darin liegen, dass sie von sich aus Sozialpolitik treibt, noch weniger darin, dass sie in pietistischer Dummdreistigkeit von religiösen Voraussetzungen aus aller technischen Fragen meint Herr zu sein, sondern lediglich darin, dass sie mit den ihr von Gott gegebenen Mitteln des Evangeliums, des Glaubens und der Liebe in dem ihr angewiesenen Gebiete wirkt. Das Nähere wird an späterem Orte zur Sprache kommen.

4. Kapitel.

Die heutigen Werke der Inneren Mission.

Eine nicht geringe Menge des Stoffes aus diesem Kapitel ist bereits vorweggenommen. Was wir von den humanitären Bestrebungen und den gesetzgebenden und verwaltenden Einrichtungen des Staates in unserem Gebiet geredet haben, vieles davon ist ursprünglich Kind der Inneren Mission, und alles ist mehr oder weniger direkt auf die Anregungen und Verpflichtungen zurückzuführen, welche durch die Innere Mission im weiteren Sinn des Wortes ausgegangen sind. So werden wir uns, ohne auf Vollständigkeit im Einzelnen Anspruch zu erheben, auf die Kennzeichnung der Werke beschränken, welche der Inneren Mission verblieben sind, mit Ausnahme derjenigen, welche bei anderer Gelegenheit zur Sprache gekommen sind. Es ist bereits früher hervorgehoben worden, dass die Innere Mission von ihrem ursprünglichen Charakter manches eingebüsst hat; der Natur der Sache nach trat die persönliche seelsorgerliche Wirksamkeit der Glieder der freien Vereine bald sehr zurück; die Mandatlosigkeit ist eben auf die Dauer ein Hindernis des freien seelsorgerlichen Wirkens, das zur völligen Dämpfung führt. Dagegen hat ein anderes Moment der Inneren Mission, mit dem sie sofort auf den Plan trat, auf das trefflichste sich ausgebildet, nämlich die Berufsarbeiterschaft der Inneren Mission; auf diese ist mehr oder weniger die persönliche Thätigkeit in der Inneren Mission beschränkt worden, während die sie anstellenden und erhaltenden freien Vereine sich auf Errichtung und Erhaltung von Anstalten und auf die Ermöglichung freier Thätigkeit jener Berufsarbeiter durch Geldbeiträge und moralische Unterstützung zurückziehen. Indem wir daher die Bildungsanstalten für die Berufsarbeiter der Inneren Mission zuerst ins Auge fassen, werden wir den übrigen Stoff dadurch zu beherrschen suchen, dass wir demselben die Rubriken: Evangelisation, Diakonie und Geselligkeit zu grunde legen.

§ 308. Diakonissen und Diakonen („Brüder“).

Hinsichtlich des Ursprungs der Diakonissensache in unserem Jahrhundert haben wir verschiedene Wurzeln zu unterscheiden. Die erste und hauptsächlichste Wurzel geht ins 16. Jahrhundert zurück, auf das Diakonissenamt der Kirche Calvins, welches am Niederrhein durch den Konvent von Wesel 1568 als ein Gemeindeamt anerkannt wurde. Die nicht erloschenen Erinnerungen wurden durch die Thätigkeit der Frauenvereine in und nach dem Befreiungskriege, durch die Kunde von dem heldenmütigen Eindringen der Elisabeth Fry (1813) in das Weibergefängnis von Newgate in London und durch die Stiftung ihres Frauenvereins zur Besserung der weiblichen Sträflinge in Newgate (1817) belebt, und 1820 veröffentlichte Pfarrer Klönne in Bislich bei Wesel eine Abhandlung Über das Wiederaufleben der Diakonissinnen der alten Kirche in den Frauenvereinen. Neben den Diakonen der reformierten Gemeinden sollten — das war sein Plan — aus den Frauen und Jungfrauen der Gemeinde Diakonissen zur Armen- und Krankenpflege unter Aufsicht des Presbyteriums gewählt werden. v. d. Recke-Vollmerstein trug denselben Gedanken mit dem Plan eines Stifts zur Ausbildung der Diakonissen dem damaligen Kronprinzen von Preussen vor, der ihn *mit Jauchzen* aufnahm. Auf einer Kollektenreise nach Holland und England zu gunsten seiner armen Gemeinde in Kaiserswerth a. Rh. lernte Pfarrer Fliedner das kirchliche Diakonissenamt der mennonitischen Gemeinden und die Bestrebungen der Elisabeth Fry kennen. Zurückgekehrt beginnt Fliedner die Gefangenen in Düsseldorf zu besuchen; die Notwendigkeit eines Asyls für entlassene weibliche Gefangene wird ihm klar; in seinem kleinen Gartenhause wird am 17. September 1833 die erste Entlassene untergebracht. Daran knüpft sich das Diakonissenhaus an, das am 13. Oktober 1836 in ärmlichster Gestalt ins Leben trat. Fliedner will nichts Anderes erreichen, als die *Wiederherstellung des apostolischen Diakonissenamts*. Ein apostolisches Diakonissenamt hat es nun zwar nicht gegeben; Phöbe zu Kenchreä (Rm 16 f.) war eine vornehme Dame (*Προστάτις* = Patrona), die in freier Liebe der Gemeinde diente (daher *ἡ διάκονος*); die ersten Diakonissen kommen in dem Brief des Plinius vom Jahre 111 vor: *duae ancillae, quae ministrae dicebantur*. Im Orient finden sie sich zuerst, und es währt geraume Zeit, bis sie auch im Abendland Fuss fassen; wo immer aber Diakonissen sind, da sind sie Beamte der kirchlichen Gemeinde. Gerade dies sind die modernen Diakonissen nicht. — Das Calvinische Gepräge des Werkes von Fliedner thut auch darin sich kund, dass die Diakonissen zum pünktlichsten Gehorsam und zu grosser Einfachheit erzogen werden; ihr Oberherr ist der Direktor der Kaiserswerther Anstalten, und ihre Oberin ist die, welche er setzt, die nicht wie in Strassburg und anderen

Orten von den Diakonissen gewählt wird. An das Diakonissenhaus knüpfte sich eine Fülle von Arbeitsfeldern: Krankenpflege, Kleinkinderschule, Gemeindediakonie, Rettung der Gefallenen. Die Kaiserswerther Diakonissen gehen über Deutschlands Grenzen hinaus; das deutsche Hospital in London wird von ihnen bedient, sie arbeiten in Philadelphia, haben Krankenhäuser in Konstantinopel und Alexandria, Jerusalem, Beirut und Smyrna, also auch Mission unter den Muhammedanern durch die Arbeit dienender Liebe ist ihr Werk.

Bereits 1833 gründete Johannes Evangelist Gossner, der ehemalige römische Priester, in Berlin einen weiblichen Krankenverein, baute das Krankenhaus Elisabethstift und in demselben Jahr wie die von Kaiserswerth (1836) trat seine Diakonissenanstalt ins Leben.[1]) Das Vorbild Gossners ist nicht das *apostolische Diakonissenamt*, sondern die Barmherzigen Schwestern von Vincent a Paulo. Die Hengstenbergsche Kirchenzeitung in Berlin wies fort und fort auf die Barmherzigen Schwestern und die Schwestern von St. Charles hin, um *zum Wetteifern zu reizen*. Dasselbe Vorbild ist auch für das Diakonissenhaus von Wilhelm Löhe in Neuen-Dettelsau massgebend gewesen, das bald nach dem Kaiserswerther entstand. Während Fliedner seinen Diakonissen in Tracht und Lebensweise die grösste Einfachheit zur Regel machte, ist bei Löhe alles schön und formvollendet. An die Ausbildung der Schwestern werden grosse Anforderungen gestellt; Löhe hat namentlich durch seine gewaltige Persönlichkeit und seinen ausgeprägten Sinn für das Schöne und Ideale die Diakonissensache in gebildeten und vornehmen Kreisen populär gemacht.

Wiederum ein eigentümliches Gepräge trägt das von Pfarrer Härter 1842 in Strassburg i. E. gestiftete Diakonissenhaus, das aus dem Armendienerinnen-Verein seiner konfirmierten Mädchen hervorwuchs. Die Strassburger Diakonissen bilden eine Genossenschaft, die sich in Probeschwestern, Beischwestern und eingesegnete Schwestern gliedert. Die Genossenschaft selbst wählt ihre Mitglieder; niemand kann eintreten, wenn nicht wenigstens zwei Drittel der Schwestern sich dafür erklären; sie wählen sich ihre Oberin aus ihrer Mitte, aber nur für je drei Jahre.

Wiederum eigentümliches bietet das Diakonissenhaus Bethanien in Berlin, und zwar dadurch, dass es eklektisch die Vorzüge der bereits bestehenden Häuser in sich vereinigt. Friedrich Wilhelm IV. hat es gestiftet und dotiert, damit es, wie sein Name sagt, ein Centraldiakonissenhaus werde, der Mittelpunkt von vielen projektierten Provinzialhäusern. Obwohl Kaiserswerth das Vorbild war, ist die genossenschaftliche Organisation der Schwesternschaft Strassburg, die Art der Ausbildung Neuen-Dettelsau entlehnt und namentlich nach der technischen Seite der Krankenpflege weiter geführt.

1) Wichern Denkschrift [3] 132.

Bis 1850 bestanden nur 4 Diakonissenhäuser, von 1850—60 wurden 14 neue, 1860—70 wurden 11 neue gegründet nach dem Vorbild eines der vorhandenen. Nur der unermüdliche, erfindungsreiche v. Bodelschwingh hat seinem 1869 im Zusammenhang mit seinen andern Anstalten zu Bielefeld gegründeten Diakonissenhause Sarepta wiederum ein besonderes Gepräge verliehen. Wie Kaiserswerth in seiner ganzen Erscheinung dem strengen reformierten Charakter des Niederrheins Ausdruck giebt, so Sarepta dem weicheren innigen Charakter des lutherischen Westfalen. Der ungemein populäre v. Bodelschwingh hat auch sein Sarepta von vornherein sehr populär gemacht; es ist rasch zu der Zahl von 640 Schwestern (1894) herangewachsen. Im Jahre 1894 gab es 68 Diakonissen-Mutterhäuser mit 10 412 Schwestern auf 3641 Arbeitsfeldern und einer Jahreseinnahme von 8 851 632 M.

In ähnlicher Weise wie die Diakonissenhäuser sind die Diakonen- oder Brüder-Anstalten organisiert. Zu gleicher Zeit mit Heinrich Zeller in Beuggen begann 1820 v. d. Recke in Düsselthal in Verbindung mit der Rettungsanstalt *Brüder* auszubilden. Es folgten Chrischona bei Basel 1840, Duisburg und das Rauhe Haus 1845, Züllchow und Neinstedt 1850, Berlin (Johannisstift) 1858, Ducherow (Bugenhagenstift) 1866, Hannover (Stefansstift) 1869, Obergorbitz 1873, Ludwigsburg (Karlshöhe) 1876, Bielefeld (Nazareth) 1878. Die Ausbildung der Brüder oder Diakonen zu Krankendienst, Stadtmission, zu Verwaltung von Rettungshäusern, Herbergen zur Heimat u. s. w. geschieht mit grosser Sorgfalt; auf den Schlachtfeldern, in Cholerazeiten und Typhusepidemieen haben sie öffentlich die höchste Anerkennung für ihre Leistungen davon getragen. Jedoch ist ein Unterschied in der Verwendung; während die Diakonen sich der Evangelisation mehr enthalten, sind die Brüder mehr als Stadtmissionare thätig. In einigen Anstalten, z. B. im Rauhen Hause und in Duisburg, werden auch Kandidaten der Theologie, dort in fundierter Anstellung als Oberhelfer, für ihr zukünftiges Geistliches Amt vorbereitet. Ein Unterschied von den Diakonissenhäusern besteht darin, dass die Diakonissen in auswärtigen Stellungen in naher Verbindung mit und in Abhängigkeit von ihrem Mutterhause bleiben, während die Brüder bezw. Diakonen in den Dienst der Vereine treten, welche sie berufen, und hinfort von der Bildungsanstalt mehr unabhängig sind. Obgleich die jüngste der Anstalten hat Nazareth in Bielefeld bereits einen Bestand von mehr als 200 Brüdern, die zu einem grossen Teil zur Pflege der Epileptischen und Blöden verwendet werden; die älteren Anstalten Düsselthal, Beuggen, Rauhes Haus und Chrischona übertreffen jedoch diese Zahl teilweise bedeutend. Doch ist von der Anstalt Chrischona zu bemerken, dass sie ganz im Dienst der s. g. freien Evangelisation steht und besonders in Süddeutschland, vornehmlich in Baden, Spaltungen und Separationen nicht selten hervorruft.

§ 309. Evangelisation.

In ihrer reinen Form tritt die evangelisatorische Thätigkeit der Inneren Mission in der s. g. Stadtmission auf, insofern die Stadtmissionare recht eigentlich dazu berufen sind, in den grossen, vom geordneten Geistlichen Amt nicht durchdringbaren Gemeinden Seelsorge zu üben. Es ist die Thätigkeit, welche ursprünglich allen Vereinsgliedern zugedacht war. Dass in den grossen Städten etwas für die Seelsorge geschehen musste, ist deutlich; Gemeinden von 40-, 60-, 80-, 100 tausend, wie sie sich in den Grossstädten zahlreich finden, können von zwei oder drei Pfarrern nicht übersehen und seelsorgerlich geleitet werden. Die Vereine für Stadtmission senden mit dem Auftrag, sich dem Geistlichen Amt in jeder Gemeinde anzuschliessen, Männer aus jenen Bildungsanstalten für Berufsarbeiter der Inneren Mission, um in solchen grossen Gemeinden in Unterordnung unter dem Geistlichen Amt seelsorgerlich wirksam zu sein durch Hausbesuche, Vereinsbildung, leibliche und geistliche Hilfeleistung u. dgl. In allen grossen Städten findet sich Stadtmission, weil in allen grossen Städten die Kirche ihre Pflicht schwer versäumt hat betreffs der Gemeindebildung, Gemeindeordnung, Seelsorge. Wenn selbst ein H. Martensen noch theoretisieren kann: *Während die Kirche ihre Pforten öffnet und alle einladet, die da kommen wollen, geht die Innere Mission darauf aus, das Verlorene aufzusuchen und zu retten*,[1]) so darf man sich nicht darüber wundern, wenn der Kirche, insonderheit dem Kirchenregiment und dem Geistlichen Amt, das Pflichtbewusstsein in jenen Dingen völlig abging. Unter rückhaltloser Anerkennung der Thätigkeit der Stadtmissionare ist es jedoch als ein Mangel zu beurteilen, dass sie nicht eingegliederte Organe der Kirche, der Gemeinde, sind, sondern Organe eines Vereins unter Leitung dieses Vereins, der die einheitliche Leitung der Gemeinde stets durchkreuzen muss und schliesslich mit Umgehung der Kirche für christliches Leben wirkt.[2])

In die Evangelisationsarbeit der Inneren Mission gehören auch ihre Sonntagsschulen (der Idee nach wohl zu unterscheiden von den kirchlichen Kindergottesdiensten), welche ausdrücklich für die armen und sittlich gefährdeten Kinder gedacht sind, also die übrigen Christenkinder prinzipiell ausschliessen. Das Hauptgebiet der Sonntagsschule (praktisch nicht unterschieden vom Kindergottesdienst) ist die Rheinprovinz, wo bereits 1878 nicht weniger als 420 Sonntagsschulen errichtet waren, dann Baden und Württemberg mit etwa je 200. In den deutschen Landeskirchen mögen etwa 1500 Sonntagsschulen arbeiten, wozu noch 500 seitens der Sekten kommen. Eine Verbindung unter den Sonntagsschulen wird durch die freien Sonntagsschul-

1) H. Martensen, Die christliche Ethik (1878), 3 405 f.
2) Vgl. § 49.

vereine hergestellt, deren es vier giebt: zu Berlin (Comité zur Förderung der Sonntagsschulsache in Deutschland seit 1863), zu Stuttgart (Sonntagsschulverein für Württemberg seit 1871), im Wupperthal (Sonntagsschulverein für Rheinland und Westfalen seit 1872), in Bremen (Sonntagsschulverein für Bremen seit 1876). Die Leiter der Sonntagsschulen sind teils Pfarrer, teils Stadtmissionare oder Diakonissen, teils Kaufleute oder Handwerker. Das Bewusstsein, dass die katechetische Unterweisung der Jugend Sache der Kirche ist, dass die Sonntagsschule in Deutschland nur als Kindergottesdienst ein Recht des Bestehens hat, weil allen Kindern der Gemeinde die Segnung kirchlicher Gemeinschaft und der Heiligung der Feiertage in kirchlicher Gemeinschaft zu erschliesen ist, also die Forderung völliger Verkirchlichung der Sonntagsschule im Kindergottesdienst, bricht sich seit etwa 25 Jahren langsam aber siegreich Bahn. Die nicht mangelnden Empfehlungen der Sonntagsschulen seitens der kirchlichen Behörden würden verdienstvoller sein, wenn sie auf die Verkirchlichung derselben ernsten Nachdruck legten.[1])

Ferner gehören hierher die Mägdeschulen, die Mägdeherbergen (Marthasheim), die Sonntagsvereine für weibliche Dienstboten, sämmtlich mit dem Zweck, Mägde heranzubilden oder ihnen Zuflucht und Schutz vor Verführung und edlere Geselligkeit zu gewähren. Vor allem aber die s. g. Magdalenenvereine, welche den Gefallenen und Prostituierten die Hand der Rettung entgegenstrecken. Der Name *Magdalena* für Gefallene und Prostituierte stützt sich auf die römische Meinung, dass die grosse Sünderin Lc 7 36 Maria Magdalena gewesen sei; der Name ist leider unaustilgbar eingewurzelt. Die rettende Fürsorge für gefallene Mädchen ist jedoch nicht erst neueren Datums.[2]) Bereits die unzüchtige Kaiserin Theodora, die Gemahlin Justinians, gründete ein Magdalenenasyl. Im Mittelalter finden sich solche Zufluchtsstätten fast in allen grösseren Städten. In Nancy wurde 1624 der Orden Unsrer l. Frau von der Zuflucht, 1668 in Paris das Haus zum guten Hirten, beide zur Rettung Gefallener, gegründet. Die Klöster zum guten Hirten stammen von jenem Hause ab; ihre Insassen sind meistens selbst frühere Prostituierte; in Deutschland befinden sich solche Klöster in Breslau, Charlottenburg, München, Köln. Evangelischerseits wurde 1758 in London das House of Refuge gegründet, dem in fast allen grösseren Städten Englands eine ähnliche Einrichtung folgte. In Deutschland begann Th. Fliedner die Arbeit bereits 1833; aber dem Holländer Pfarrer Heldring zu Hemmen gebührt das Verdienst, die christliche Liebe in weiten Kreisen dafür erwärmt zu haben. Er gründete 1848 zu Steenbeek in Holland ein Asyl für Gefallene, und zwei Anstalten (Talitha Kumi und Bethel) für Gefährdete;

1) Vgl. § 203.

2) Lic. Weber: Der Kampf wider die Unzucht 1891.

seine Lebensarbeit galt diesen Elenden. Auf seine Anregung sind seither in Deutschland 14 Asyle entstanden. Die Magdalenenvereine haben an ihrem Teil den Kampf gegen das fressende Übel der Prostitution, das ungezählte Seelen in den Abgrund der Verlorenheit führt und die Nation physisch durch das Gift der Syphilis (bekannt geworden durch die bei Pavia 1525 gefallenen und gefangenen Franzosen, daher *Franzosenkrankheit*)[1]) verdirbt. Die Arbeit an diesen Mädchen ist überaus schwierig, aber verheissungsvoll; gegenüber den Massen der Prostituierten ist sie jedoch wie ein Tropfen am Eimer, obgleich Magdalenenasyle in Berlin (1843), Glückstadt (1850), Boppard (1855), Brandenburg (1864), Bernburg (1865), Lippspringe (1866), Deutsch-Lissa (1866), Leonberg (1870), Ruprechtsau (1877), Kirchrode (1879), Elberfeld und Gernsbach (1880), Elisabethenhof bei Ulmbach (Regierungsbezirk Cassel) u. a. eröffnet sind. Jedenfalls hat der Staat durch die Gesetzgebung und durch die Polizei hier noch grosse und dringende Aufgaben zu erfüllen; die seitherigen Massnahmen (Kontrolsystem) genügen nicht einmal zur Verhütung der Verbreitung des leiblichen Schadens, sie erwecken überdies im Volk den Schein der Sanktionierung der Unzucht und nehmen den Gefallenen den letzten Rest von Schamgefühl.

Eine besonders zartsinnige Liebesarbeit treiben die s. g. Versorgungshäuser (das erste von Frl. Lungstras in Bonn 1873, es folgten Luisenhof in Eppendorf bei Hamburg, Dresden, Marburg [Frau Pf. Schüler] und neuerdings Leipzig [Kinderheim]). Sie gewähren erstgefallenen Mädchen mit ihren Kindern Zuflucht, leibliche und geistliche Pflege, suchen sie in ihrem Fortkommen zu unterstützen und ihnen einen bleibenden Halt zu gewähren. Bedenkt man, dass ein sehr grosser Prozentsatz dieser verführten Mädchen Waisen sind, die völlig allein in der Welt stehen, und dass ohne rettende Hand die meisten der Prostitution verfallen würden, so tritt der Segen solcher Liebesarbeit in ein helles Licht.

Nur genannt können endlich werden: die Vereine für entlassene Sträflinge oder Gefängnisgesellschaften, welche den Entlassenen behilflich sind, ihr ehrliches Brot zu verdienen und in der bürgerlichen Gesellschaft wieder anerkannt zu werden; sodann die Vereine besonders in Hafenstädten, welche den Auswanderern durch Darbietung von Gottes Wort und gutem Rat zur Seite stehen; die Vereine für Hafenmission (Seemanns-Mission), welche sich der deutschen Seeleute in ausländischen Häfen annehmen durch Errichtung von Logierhäusern

1) Bekannt geworden, wenigstens allgemein, besonders in Deutschland. Die Lustseuche brach Ende des 15. Jahrhunderts in Italien aus, hauptsächlich am päpstlichen Hof (Sixtus IV., vor allem Alexander VI. und Julius II.), dann in Frankreich und Spanien. Der Herd der Lustseuche war vorzugsweise in den Klöstern und in der „Geistlichkeit". — Vgl. J. A. u. A. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit etc. Bd. 3 (1845), S. 803f.

(Seemannsheim) und durch sonstige Gewährung von sittlichem Halt; die Vereine zur Verbreitung christlicher Schriften in Traktatgesellschaften, Schriftenniederlagen, Volksbibliotheken (d. h. gute Leihbibliotheken), Kolportagevereinen, unter denen namentlich der Nassauische Kolportage-Verein in Herborn zu nennen ist. Auch die *Christlichen* oder *Evangelischen Buchhandlungen* gehören hierher; es ist nichts gegen sie einzuwenden, wenn der Name nicht zur Reklame misbraucht wird, und die Christlichkeit nicht nur in der Ware, sondern auch in dem Geschäftsbetrieb zu erkennen ist.

§ 310. Pflege der Epileptischen und Idioten.

Ausser den freien Vereinen von Männern und Frauen, welche der Krankenpflege und Armenpflege unter ihrem Geschlecht sich widmen, gehört hierher die gesammte Arbeit der Diakonissen und Diakonen in Krankenhäusern und Privathäusern, im Dienst von bürgerlichen und kirchlichen Gemeinden oder von besonderen Vereinen. Ausser dem in anderm Zusammenhange Erwähnten ist vor allem hier die Pflege der Blödsinnigen und der Epileptischen zu nennen. Dr. Guggenbühl in der Schweiz lenkte zuerst die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Verbreitung des Kretinismus hin und errichtete 1841 auf dem Abendberge im Kanton Bern die erste Kretinenanstalt. Kretinen und Idioten sind nur Spielarten desselben Genus; dagegen ist die Epilepsie, so oft sie auch in manchen Fällen zum Idiotismus führen mag, scharf von jener Erscheinung zu trennen und wird in der Behandlung durchaus davon getrennt; hat Epilepsie ihren Grund in nervöser Überreizung, etwa infolge von geistiger Überanstrengung, so hat sie nichts mit Idiotismus oder Blödsinn gemein. Dieser hat, wie die Statistik nachweist, am häufigsten seine Entstehung in dem Alkoholismus der Eltern oder aus Heiraten in naher Blutsverwandtschaft. Im Kanton Wallis ist von je 25 Einwohnern einer Kretin, in Uri von je 83 Einwohnern u. s. w., in Württemberg giebt's deren 7000, in Steiermark 6000, in ganz Deutschland 50000—57000. Im Jahre 1892 zählte man in Deutschland 44 Idiotenanstalten mit 7025 Zöglingen; sieben dieser Anstalten sind staatlich, 26 sind Anstalten der Inneren Mission, neun Privatunternehmungen. Vorwiegend katholisch sind neun Anstalten, eine ist jüdisch. Von allen Anstalten stehen nur zwei unter ärztlicher Leitung.[1]) Das grösste Verdienst in der Fürsorge für Epileptische hat sich Fr. von Bodelschwingh erworben, in dessen Anstalt Bethel (bei Bielefeld) im Jahre 1893 sich 1457 Kranke befanden. Durch seine Bemühungen sind innerhalb und ausserhalb Deutschlands elf Anstalten ins Leben gerufen u. s. w. Am 1. April 1893 trat das Preussische Gesetz vom 11. Juli 1891 in

1) P. Wurster, Die Lehre von der Inneren Mission (1895), S. 185.

Kraft, nach welchem von den Gemeinden, Kreisen und Provinzen bezw. Regierungsbezirken die Verpflegungskosten für sämmtliche arme Idioten, Sieche, Blinde und Epileptische zu tragen sind, und wodurch die Kommunalstände verpflichtet werden, für die zweckentsprechende Unterbringung derselben Sorge zu tragen.

§ 311. Geselligkeit. Jünglingsvereine. Evangelische Arbeitervereine.

Die zahlreichen christlichen Vereine der Geselligkeit mit mehr oder weniger ausgeprägtem religiösen Charakter sind hier nicht aufzuzählen. Nur die hervorstechende Erscheinung der s. g. Jünglingsvereine bedarf einer näheren Beleuchtung. Sie hatten, wie oben bemerkt, bereits vor Beginn der Inneren Mission einen Vorläufer in den Feierabenden, ja schon 1847 wurde von Pastor Dürselen in Ronsdorf der erste eigentlich so zu nennende und genannte Jünglingsverein gestiftet. Allein erst durch Wichern kam seit 1849 die Bewegung in Fluss, und insofern tragen die Jünglingsvereine das bestimmte Gepräge der Inneren Mission, der von Wichern geplanten Assoziationen, als in ihnen die gesellige Vereinigung sich auf den Stand der jungen Handwerker und Fabrikarbeiter beschränkt, während die Christlichen Vereine junger Kaufleute u. s. w. in mehr oder weniger enger Fühlung mit ihnen existieren. Ihre eigentliche Aufgabe ist die Pflege christlicher Geselligkeit.

Die Jünglingsvereine haben sich als Sache freier Vereinigung über die ganze Welt verbreitet; sie stehen alle als *Weltbund*, der sein Central-Comité in Genf hat, und durch die von diesem veranstalteten internationalen Jünglingsvereins-Kongresse unter einander in Verbindung. In Deutschland giebt es (1892) 836 Vereine, die in acht Verbänden gegliedert sind (Westdeutscher, Ostdeutscher, Südöstlicher, Norddeutscher, Süddeutscher, Sächsischer, Elsass-Lothringischer, Thüringischer Verband). In Grossbritannien sind 613, in Holland 641, in Norwegen 133, in Schweden 70, in der deutschen Schweiz 204, in der französischen Schweiz 175, in Dänemark 110, in Frankreich 82, in Italien 38, in Belgien 39, in Spanien 12, in Russland 9, in Osterreich-Ungarn 9, in den Vereinigten Staaten von Nordamerika 1305, in Canada 80, in Südamerika 15, in Indien 52, auf Ceylon 21, in China 10, in Japan 18, in der asiatischen Türkei 11, in Südafrika 21, in Australien 25 Vereine. Im ganzen giebt es 4500 Jünglingsvereine mit 407000 Mitgliedern, 1300 Berufsarbeitern, 350 Vereinshäusern und etwa 500 Zeitschriften.

In den Jünglingsvereinen haben wir es mit einer höchst beachtenswerten Zeiterscheinung zu thun. An und für sich ist es ja sehr erfreulich, wenn es im Handwerker- oder Fabrikarbeiterstande Jünglinge giebt, die dem oft irreligiösen und sittenlosen Treiben unter den Ge-

sellen, Lehrlingen und jugendlichen Handarbeitern den Rücken kehren, um mit Ernst Christen zu sein. Edlere und Christen geziemende Geselligkeit zu pflegen, in Vereinen die willigen Elemente zu sammeln, ist um so mehr Bedürfnis, als diese in Wohnung und Verkehr völlig von ihrer Umgebung abhängig sind. Mit den „Gemeinschaften", von denen in § 273 geredet ist, sind die Jünglingsvereine nahe verwandt Wie jene sind sie ursprünglich aus religiösem Bedürfnis hervorgegangen, wie jene haben sie eine abgestufte Stellung zur Gemeinde bezw. zur organisierten Kirche; die freundliche Stellung sinkt in manchen Vereinen zur oppositionellen hinab, und Separationen und Sekten haben hie und da einen nicht heilsamen Einfluss. Wo dieser Einfluss sich mit einheimischen pietistischen Engherzigkeiten und Untugenden verbindet, wird der Gewinn an Christlichkeit, der durch Gottes Wort in den Vereinen den Mitgliedern geboten wird, durch religiöses Parteiwesen leicht paralysiert. Aus den Jünglingsvereinen rekrutieren sich die „Gemeinschaften", und diese wiederum stiften und leiten gern die Jünglingsvereine. Der Unterschied der Jünglingsvereine von den Gemeinschaften besteht vor allem in zwei Verhältnissen. Zunächst darin, dass die Mitglieder der Jünglingsvereine das sind, was ihr Name sagt: Jünglinge, junge Leute. Der Jugend ist es stets eigentümlich, gern zu übertreiben und ins Extrem zu gehen; so hat die religiöse Richtung, die nun einmal in den Jünglingsvereinen eine Bleibstätte gefunden hat, einen sehr engen pietistischen Charakter angenommen, wenigstens überall, wo es den Gemeindepfarrern nicht gelungen ist, die äussere und innere Leitung der Vereine in die Hand zu bekommen und in der Hand zu bewahren; die Unarten des Pietismus: Selbstüberschätzung und Geringschätzung anderer Christen, Vorurteile und Verdächtigungen, stehen dann in Blüte und können sich unter Umständen bis zur Masslosigkeit steigern. Das Alles ist um so bedenklicher, als die geistige Bildungsstufe der Mitglieder eine religiöse und sittliche Unterscheidungsgabe nicht einzuschliessen pflegt. Der andere Umstand, der sie von den Gemeinschaften unterscheidet, ist der internationale Verband, wodurch Einflüsse auf die einzelnen Vereine sich geltend machen, die unkontrolierbar sind; die Vereine werden angereizt, es einander in Besonderheiten zuvorzuthun, das Bewusstsein, zu einer internationalen Retterschar des Christentums zu gehören, wird gepflanzt und gepflegt. Diese Verhältnisse sind um so mehr zu beklagen, als die Elemente des Standes der Handwerker und Fabrikarbeiter, die nicht pietistischen Anschauungen und Bestrebungen huldigen, in den Jünglingsvereinen nicht ihre Heimat finden; zahlreiche junge Männer, denen eine bewahrende und veredelnde Geselligkeit dringend nötig sein würde, halten sich fern, um anderen Vereinigungen sich anzuschliessen, die der religiösen und sittlichen Haltung nicht förderlich sind. Von weit grösserem Einfluss auf den Gesellenstand sind die römisch-katholischen Gesellenvereine,

die nach Vorgang der evangelischen Feierabende um 1845 entstanden und von dem Domkaplan Kölping in Köln — selbst ehedem ein Schustergeselle — im Jahre 1847 kirchlich organisiert wurden; es mögen ihrer an 200 in Deutschland mit etwa 100000 Mitgliedern sein. Obgleich in den evangelischen Jünglingsvereinen für Unterricht im Schreiben, Rechnen, Singen u. dgl. nach Art der Fortbildungsvereine gesorgt wird, leiden sie doch meistens nach meiner Erfahrung an dem Feinde aller Jugendlust und Freudigkeit, nämlich an der Langeweile. In den katholischen Gesellenvereinen kommt dieser Feind nicht auf; für Unterhaltung ist, oft in allzu ausgiebiger Weise, gesorgt; obgleich sie kirchlich organisiert sind, drängt sich die Religion nicht vor, sie kommt sogar nur in seltenen Fällen zu spezifischer Erscheinung; daher denn die Erfahrung, dass evangelische Handwerker und Fabrikarbeiter in grosser Zahl nicht den evangelischen Jünglingsvereinen, sondern den katholischen Gesellenvereinen sich anschliessen.

Die Pflicht der Kirche, der Gemeinde, sich der Jugend in Gewährung einer bewahrenden und edlen Geselligkeit anzunehmen, ist dringend gross. Die Kräfte, die zur Leitung der Vereinigung geschickt sind, müssen erweckt, herangezogen, herangebildet werden, und mit weitem Herzen und engem Gewissea ist der Jugend ihr Recht zu geben, damit Frische und Fröhlichkeit nicht als Feinde der Frömmigkeit erscheinen. Der nächste Weg wird immer sein, auf die bestehenden Jünglingsvereine einen bestimmenden Einfluss zu gewinnen; sollte die Bemühung erfolglos sein, so wird neben und ausser den Jünglingsvereinen die Bildung anderer Vereine geboten sein, die, ohne der religiösen und sittlichen Haltung irgend etwas abzumindern, die Gefahren vermeiden, denen jene nicht entgangen sind. Die Handreichung für christliche Volksunterhaltung, dargeboten von E. Müller, Pastor in Auleben bei Heringen an der Helme (1895), giebt vorzügliches Material, das neben den Gelegenheiten zum Fortbildungsunterricht zu verwerten sein dürfte.

Unter diesen Umständen ist eine Bewegung von grösster Bedeutung geworden, welche seit einigen Jahren zu der Bildung Evangelischer Arbeitervereine namentlich in den westlichen Provinzen geführt hat und fort und fort im Steigen begriffen ist.[1])

Sie sind eine erfreuliche Erscheinung der Gegenwart, aus einem kirchlich-konfessionellen und einem sozialen Bedürfnis hervorgegangen. Der § 1 der für die einzelnen Vereine gleichlautenden Satzungen erklärt: *Der Verein steht auf dem Boden des evangelischen Bekennt-*

1) Litteratur: Lic. Weber, Praktische Anweisung zur Begründung und Leitung Evangelischer Arbeitervereine 1890. — Derselbe, Ansprachen für Evangelische Arbeiter-, Bürger-, Volks-, Männervereine 1891. — Lorenz, Handbuch für Evangelische Arbeitervereine 1892.

nisses und der Treue zu Kaiser und Reich und hat folgenden Zweck: 1. Weckung und Förderung des evangelischen und nationalen Bewusstseins unter den Glaubensgenossen; 2. Pflege des christlichen Familienlebens; 3. sittliche Hebung und allgemeine Bildung seiner Mitglieder; 4. Wahrung und Pflege eines friedlichen Verhältnisses zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern; 5. Unterstützung seiner Mitglieder bei ausserordentlichen Notfällen. Ein Bergmann, Fischer in Gelsenkirchen, hat den ersten Verein 1882 gegründet; Arbeiter sind es, die sich zusammengethan haben, nicht nur um für die Verbesserung ihrer äusseren Lage einzutreten, sondern um an sich selber zu arbeiten. Die Arbeitervereine sind nach provinziellen Verbänden, die den Gesammtverband bilden, organisiert; doch es giebt auch eine Anzahl von Vereinen, die ausserhalb alles Verbandes stehen. Nach den Mitteilungen des Gesammtverbandes vom Januar 1897 gehören dem Rheinisch-westfälischen Verband 118 Vereine an (ausserhalb des Verbandes stehen 32 Vereine), dem Verband des Saargebietes 17, der Rheinpfalz 23 (ausserhalb des Verbandes 2), in Kurhessen 6, am Mittelrhein 17, in Mitteldeutschland 22, in Baden 19 (ausserhalb des Verbandes 3), in Württemberg 27, in Schleswig-Holstein 7, in Schlesien 6 (ausserhalb des Verbandes 3), in Nordostdeutschland 11, im Plauenschen Grunde 2, im Königreich Sachsen 14, einzelne Vereine, die dem Gesammtverband angehören 10, ausserhalb des Gesammtverbandes stehen in Sachsen 9, in Bayern 22 Vereine. Die Gesammtzahl aller Evangelischen Arbeitervereine in Deutschland beträgt demgemäss 370 Vereine. Da nach Märker, Evangelische Arbeitervereine 1892 die damals existierenden 251 Vereine 105000 Mitglieder zählten, so darf man für die heutigen 370 Vereine die Zahl der Mitglieder auf 155000 veranschlagen. Wo der Pfarrer das Zutrauen der Arbeiter hat, lehnen die Vereine stets sich gerne an ihn an; ausser ihm sind es Beamte, Arbeiter, Fabrikanten, Lehrer, welche in den wöchentlichen diskussionsreichen Versammlungen über soziale, religiöse, sittliche, pädagogische Fragen Vorträge halten; die eigentlichen Gründer, Pfleger und Leiter der Vereine sind Männer aus den Kreisen der Arbeiter selbst, die von evangelischer und vaterländischer Gesinnung erfüllt ein Herz für unser Volk, namentlich für ihre Standesgenossen haben. An manchen Orten treten Nebenaufgaben der Vereine in Gründung von Kranken- und Sterbekassen, in Vorschuss- und Konsumkassen, in Verbreitung guter Schriften der Hauptaufgabe zur Seite.

Dritter Abschnitt.

Aufgaben der Kirche. Pia desideria.[1])

§ 312. Das Verhältnis der kirchlichen Liebesarbeit zu der der freien Vereine.

Die Welt der Liebesthätigkeit war weggegeben, als die Kirche zum Bewusstsein ihrer Pflicht erwachte. Die freien Vereine der Inneren Mission und der Humanität, teilweise auch die bürgerlichen Gemeinden und der Staat, hatten die Bekämpfung der Not, Armut und Krankheit in die Hand genommen. Einrichtungen und Anstalten nicht nur der Humanität, auch eigenste Kinder der Inneren Mission hat die staatliche Gemeinde unter ihre Fürsorge gebracht, der Staat selbst treibt sozusagen Innere Mission, und ein schier unübersehbares Heer von freien Vereinen, die nicht der Inneren Mission angehören wollen, wirkt auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens ihm zur Seite, der Inneren Mission nahe verwandt, ja teilweise selbst die Arbeiten der Kirche verrichtend. Ist von der Liebespflicht der Kirche, der Gemeinde, und ihrer Liebesarbeit die Rede, so ist keineswegs die Meinung, als habe sich die organisierte Kirche dem Staat oder den freien Vereinen gegenüber als die alleinige Trägerin der christlichen Caritas zu gebärden, und die Liebesthätigkeit jener als Überschreitung der ihnen von Gott gegebenen Grenzen zu beurteilen. Das würde römisch-katholisch, nicht evangelisch sein. Die Wirksamkeit der evangelischen Kirche feiert ihren schönsten Sieg, wenn ihre Macht, die Macht der aus dem Glauben geborenen Liebe, Verbreitung gewinnt, und wenn nicht nur die Liebesthätigkeit der Einzelnen, sondern auch der Staat in seiner Gesetzgebung und Verwaltung von christlichen, evangelischen Grundsätzen sich durchdringen lässt. Allerdings liegt, weil in allem staatlichen Wesen das Gesetz regiert, die Gefahr der Legalität auf Kosten der Moralität, die Gefahr der Veräusserlichung und Mechanisierung nicht fern, und die Kirche wird im Interesse des Staates und seines Werkes darauf zu achten haben, dass durch ihren mittelbaren Einfluss der christliche Sinn der Verwaltung gepflegt, und dass in allen Dingen eine vertrauensvolle Fühlung zwischen ihr und den staatlichen Organen hergestellt werde. Ebenso ist Privatwohlthätigkeit in keiner Weise zu dämpfen, und die Versuche, die persönliche

1) Vgl. E. Sulze, Die evangelische Gemeinde 1891. — H. H. Wendt, Das Verhältnis der Inneren Mission zur kirchlichen Organisation (Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgegeben von J. Gottschick 1892, S. 146f.). — K. Köhler, Freie Vereinsthätigkeit und amtliche Kirchenthätigkeit (Ebenda S. 414f.).

Fürsorge von Privatleuten an Bedürftigen durch Leistung eines entsprechenden Geldbeitrages an staatliche oder kirchliche Organe zu beseitigen, ist als Attentat gegen die Liebe selbst zu beurteilen. Aber die Kirche wird sich der Aufgabe nicht zu entziehen haben, einerseits habgierigem Misbrauch, anderseits der Verfehlung guter Absicht zu wehren. In mancher Beziehung schwieriger ist das Verhältnis der Kirche zu den freien Vereinen, insonderheit zu denen der Inneren Mission. Je mehr die Kirche erwacht und sich auf ihre Pflicht besinnt, desto mehr erkennt sie auch in einem guten Teil jener Vereinsaufgaben ihre eigene Aufgabe, und die Pflicht, diese Aufgabe hinfort selbst zu erfüllen, wetteifert mit dem Dank an die freien Vereine, die sie bisher statt ihrer erfüllt haben. Es ist auch hier keineswegs die Meinung, dass die Kirche alle freien Vereine in sich aufzusaugen habe; die Unmöglichkeit reicht dem Wunsch und der Einsicht die Hand, dass humanitäre Vereine für Wohlthätigkeit im weitesten Sinne des Wortes für die Kirche geradezu ein Segen sind, weil sie dem pietistischen Geiste: *Christentum ohne Humanität* ein heilsames Korrektiv zu geben allezeit geeignet sind. Aber wohlwollende, anerkennende und vertrauensvolle Fühlung mit jenen Vereinen ist not, damit die Humanität nicht ohne Christentum wirksam werde und der Sport nicht zur Demoralisation verführe. Wiederum anders liegt es mit den Vereinen, deren letztes Ziel die Seelsorge ist, also mit den eigentlich so zu nennenden Vereinen der Inneren Mission. Wir haben hier zu unterscheiden zwischen solchen Vereinen, die der Evangelisation, der Diakonie, der christlichen Geselligkeit dienen. Die Unterscheidung geschieht in dem Bewusstsein, dass eine reinliche Scheidung nicht möglich ist, die Grenzen sind sehr fliessend. Das Normativ des Verhaltens der Kirche wird der Grundsatz sein, dass sie die einzige von Christus gestiftete, mit der Verwaltung des von Christus erfüllten Wortes Gottes und der Sakramente betraute religiöse Gemeinschaft ist. Demnach wird die im engeren Sinne von Vereinen oder Einzelpersonen getriebene Evangelisation als ein zu beseitigender Nothbehelf und als ein unnatürlicher Zustand beurteilt werden müssen. Wo dieser unnatürliche Zustand eintritt, ist er allemal ein Symptom der Krankheit. Der Baum ist krank, wenn der Saft aus den Wurzeln nicht in den Stamm tritt, sondern selbständige Wurzelschösslinge treibt. Dass die Kirche krank war, als der Saft evangelischen Christentums in öffentlicher Darreichung des Wortes jene Wurzelschösslinge der Evangelisation trieb, wird nicht geleugnet; je mehr aber die Kirche im Sichbewusstwerden ihrer Aufgaben gesundet, desto mehr hat sie mit ihren Organen alles Werk der Evangelisation zu übernehmen, damit der unnatürliche Zustand nicht verewigt werde. Hinsichtlich der diakonischen und der geselligen Vereinsthätigkeit wird der Grundsatz massgebend sein, dass das Interesse der Kirche und das Interesse der Sache niemals auseinander fallen, dass

sie vielmehr stets sich zu decken haben. Wird die Sache geschädigt, so liegt ein Interesse der Kirche nicht vor, wird die Kirche geschädigt, so ist ein Interesse der Sache nicht vorhanden. Nach diesem Doppelinteresse richtet sich das Verhalten der Kirche; sie hat von diesem Interesse aus unter Umständen das Aufgehen jener Vereine in die organisierte Kirche zu fordern oder auf Abhängigkeit der Vereine von der Kirche zu dringen, sie hat aber auch von demselben Doppelinteresse aus unter Umständen auf möglichste Unabhängigkeit der Vereine von der Kirche Bedacht zu nehmen, ja sogar freie Vereinsbildung direkt zu befördern. Inbetreff jener notwendigen Unabhängigkeit denke man nur z. B. an die Versorgungshäuser, deren Eingliederung in die Provinzialkirche ihrer Wirksamkeit jene zarte Keuschheit nehmen würde, an die ihre Wirksamkeit und ihr Erfolg gebunden ist. Inbetreff der Beförderung freier Vereinsbildung ist daran zu erinnern, dass in den freien Vereien die Schulung der Kräfte betrieben wird, die der Kirche selbst zugute kommt; den neuen Bedürfnissen gegenüber wird das freie Interesse Einzelner in freien Vereinen geweckt, das für den Dienst in der Kirche noch heranzureifen hat; der freie Verein kann diesen Bedürfnissen gegenüber experimentieren, um den rechten Weg zu deren Befriedigung zu finden, während die organisierte Kirche um ihrer selbst und um des Vertrauens ihrer Glieder willen der Experimente grundsätzlich sich zu enthalten hat.

Um so ernster freilich ist auf die dennoch bestehende Forderung kirchlich organisierter Liebesthätigkeit zu verweisen, eine Forderung, die auf der dem Wesen der Kirche immanenten Liebespflicht, auf dem Interesse der Sache und deren möglichster Förderung beruht. Die Anschauung ist durchaus irrtümlich: wenn dem Einzelnen nur geholfen werde, sei es gleichgültig, durch wen. Es ist keineswegs gleichgültig, ob ein Kind durch seine Eltern oder in einem Rettungshause christlich erzogen wird. Gewiss ist es besser, dass das Kind durch ein Rettungshaus erzogen wird, als dass es in Wildheit und Unsittlichkeit aufwächst; aber jene Erziehung ist ein Notbehelf, der nur dann zu begrüssen ist, wenn die gottgeordneten Organe und Gemeinschaften versagen. Die Kirche ist eine von Gott geordnete und gewollte Gemeinschaft, und nur als Glied dieser Gemeinschaft ist der Einzelne in seinem Glaubensleben gesund. Es ist den Vereinen für Innere Mission zum Ruhme anzurechnen, dass sie im Dienst der Heiligkeit der Kirche an den Einzelnen gewirkt haben und wirken; aber im Dienst der Einheitlichkeit der Kirche, der Zusammengehörigkeit, der Gemeinschaft der Kirchenglieder haben sie trotz der angegebenen, teilweise auch praktisch gewordenen Tendenz, die Einzelnen dem Leben der Kirche zu gewinnen, nicht gewirkt. Der durch die Liebesthätigkeit des freien Vereins Gerettete ist diesem freien Verein zum Dank verpflichtet, weil er die segnende Hilfe des freien Vereins

erfahren hat; es wird ihm jedoch ein Opus supererogationis sein, der Kirche sich irgendwie verpflichtet zu fühlen; so bleibt er isoliert, sein neues Christentum ist rein individueller Art, und je nach Geschmack und Individualität schliesst er sich der Sekte, der Separation, der *Gemeinschaft*, der Kirche an, oder verharrt ohne Gemeinschaftstrieb in einsiedlerischer Frömmigkeit. Die Kraft des freien Vereins, die ihn gewonnen hat, ist der Kirche entnommen, sie führt aber nicht in die Kirche zurück. Gesund wird dies Verhältnis nur dann sein, wenn der Dienst an der Heiligkeit der Kirche zugleich der Dienst an der Einheitlichkeit der Kirche ist, wenn die Kräfte, die von der Kirche ausgehen, eine in die Kirche eingliedernde Wirkung haben.

§ 313. Die evangelisatorischen Aufgaben der Kirche.

Diese Aufgaben sind die dringendsten; sie ergeben sich mit unausweichlicher Notwendigkeit aus dem Wesen der Kirche und dürfen von der Kirche niemand anders überlassen werden. Die Bedingungen aber zur Erfüllung dieser Aufgaben sind die Bedingungen zur Erfüllung aller kirchlichen Liebesarbeit überhaupt, beiderlei Bedingungen fallen in eins zusammen.

1. *Das Schwergewicht des Lebens in der evangelischen Kirche ruht in den Einzelgemeinden. In der Ortsgemeinde, der sich um Wort und Sakrament versammelnden, wirklich versammelnden, Gemeinde lebt die Kirche, die wahre Kirche Christi, und nur in ihr. Sobald die Ortsgemeinde gesund ist, wird auch unsere Kirche gesund sein. Das macht allerdings der Herr, wir können nur mithelfen durch unsern Dienst. Aber was geschieht bis jetzt in diesem Sinn? Unsere Gemeinden sind passiv, stumm, nur der Geistliche ist aktiv. Ist das recht? Ist die Gemeinde ein stumpfer Körper, an welchem der Geistliche allein zu arbeiten hat? Haben sie nicht Alle Christum angezogen? Ist der Geist Gottes nur in dem Geistlichen lebendig? Sind nicht ausser der Gabe des Wortes noch andere Gaben in der Gemeinde, die Gabe, Kranke zu heilen, Barmherzigkeit zu üben, wohlzuthun? Diese Gaben gilt es zu erwecken, zu organisieren. Wir haben bis jetzt ausser den Geistlichen nur die Kirchenvorsteher. Womit aber werden diese in Anspruch genommen? Ob der Türmer einen höheren Gehalt bekommen soll, aber von geistlichen Dingen ist kaum die Rede. Wir gebrauchen eine organisierte Diakonie in der Gemeinde, Schaffung neuer Ämter in diesem Sinne, während wir in der Inneren Mission bislang nur eine kirchlich unorganisierte Diakonie haben. Das ist unsere Aufgabe, damit wir die in der Gemeinde schlummernden Gaben entfesseln, wirksam machen. Das Leben der Ortsgemeinde ist das Leben der Kirche, und dies allein. Unsere Macht ist das Evangelium. Die Kirche des Evangeliums zu erhalten vermögen wir nicht, das thut der Herr; denn wir verteidigen nicht das Evangelium, sondern das Evangelium verteidigt uns. Das Wort des Herrn aber währt in Ewigkeit.*

So redete Professor Rudolf Sohm auf der Leipziger Pastoralkonferenz 1890. Wir schliessen ein Wort G. Uhlhorns an: *In immer weiteren Kreisen,* schreibt er, *bei den verschiedensten Richtungen in der Kirche hat man erkannt, dass die Stärke der evangelischen Kirche in dem Gemeindeleben liegt, und dass die Zukunft der evangelischen Landeskirchen davon abhängt, ob es gelingt, ein wirkliches Gemeindeleben zu schaffen und die Gemeinden zu mehr zu machen als zu blossen Kultusgemeinden und rechtlich abgegrenzten Parochieen.*[1]) E. Sulze in seiner Schrift: Die evangelische Gemeinde 1891, v. Soden in seiner Broschüre: Und was thut die Kirche? 1890, der Erste Evangelisch-soziale Kongress in der Resolution Kaftan und zahlreiche andere Zeugen unserer Tage sprechen sich in demselben Sinne aus. Unter der kirchlichen Not der Zeit hat Gottes Geist den urchristlichen Begriff der Kirche, der Gemeinde, wieder auf den Leuchter gestellt, mit dem Verständnis von der Bedeutung der Gemeinde ist die Pflicht der kirchlichen speziellen Seelsorge im vollen Umfange ihres evangelischen Begriffes dem Gewissen aufgegangen, und man beginnt, den tiefen Grund der Unwirksamkeit der Kirche darin zu erblicken, dass der Protestantismus seinen Grundgedanken nicht durchgeführt hat: die Idee von dem Allgemeinen Priestertum aller Christen, von der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen. Die Durchführung aber der Idee des Allgemeinen Priestertums heisst nichts Anderes, als die Gaben, die Gott reichlich in der Gemeinde ausgeteilt hat, und die Kräfte, die zum grossen Teil müssig am Markt stehen und für das Gemeindeleben unfruchtbar bleiben, für dieses unter der Leitung des Geistlichen Amtes und der geordneten Gemeindeorgane zu verwerten.[2]) Die Charismen sind nicht ausgestorben in der Gemeinde Christi, sie harren nur der Erweckung und Inanspruchnahme; Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen mögen zu dauernder Mitarbeit oder in Einzelaufträgen zu Einzelarbeiten herangezogen und zu Nutz und Erbauung der Gemeinde verwendet werden. Die Notwendigkeit aber kirchlicher Leitung beruht sowohl in dem Erfordernis der Ruhe und Einheitlichkeit der Arbeit, als in der Unerlässlichkeit eines Mandates für die Helfer gegenüber der Gemeinde und deren einzelnen Gliedern. Das Ziel ist ein organisiertes Gemeindeleben, in dem kein Glied nur empfangend, kein Glied nur gebend ist.

2. Zur Erstehung eines seines Namens würdigen Gemeindelebens ist unbedingt erforderlich, dass die Personalgemeinden aufhören zu sein, dass hingegen an ihre Stelle feste Parochialgemeinden treten. Die Personalgemeinde ist eine solche, die sich, je nach Geschmack

---

1) G. Uhlhorn, Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart 1892 S. 7 f.

2) Vgl. Th. Harnack bei Zöckler 4 ^{3} 652 f.

des Einzelnen, um die Person des Predigers schart; unbehinderte Wahl eines beliebigen Predigers der Stadt seitens jedes Gemeindegliedes zur Vollziehung von Amtshandlungen ist mit dem Personalsystem verbunden. Die Schäden dieses Systems liegen: 1. in der Überlastung beliebter oder auch schweigsamer Prediger, der Nichtbeschäftigung unbeliebter, nicht schweigsamer oder auch unbekannter Prediger; 2. in der Unmöglichkeit spontaner spezieller Seelsorge; 3. in der Unmöglichkeit der Bildung eines Gemeindebewusstseins, das in der Personalgemeinde nur für kirchliche Wahlen und kirchliche Steuerlisten existiert. Parochialgemeinden sind solche, die durch lokale Grenzen bestimmt werden. Nicht ist durch das Parochialsystem die Freiheit der Gemeindeglieder zu beeinträchtigen, durch Abmeldung und Anmeldung einer anderen Gemeinde sich anzuschliessen, wohl aber muss für jedes Gemeindeglied der s. g. Dimissorialzwang bestehen, d. h. die Unmöglichkeit, ohne ein von dem Parochialprediger ausgestelltes Dimissoriale eine amtliche Handlung von einem anderen Prediger vollziehen zu lassen.[1])

3. Allein auch die Schaffung von Parochialgemeinden wird nicht genügen; es gilt mehr Kirchen (oder Gemeindehäuser) zu bauen und mehr Pfarrer anzustellen. Jede Gemeinde muss durchaus übersehbar sein, der Pastor muss alle seine Gemeindeglieder, die Gemeindeglieder müssen sich unter einander kennen können. Die Gründung kleiner Gemeinden und die damit gegebene Vermehrung der Seelsorger ist eine alte Forderung. In der Hessen-Darmstädtischen K.O. von 1631 ist diese Forderung bereits laut geworden. Theophil Grossgebauer hat sie 1661 mit beweglichen Worten aufgestellt, obgleich sein Rostock damals 13 Prediger mit nur 10000 evangelischen Christen zählte.[2]) Ph. Jak. Spener veranlasste das lutherische Predigerministerium zu Frankfurt a. M., am 22. Dezember 1681 eine Eingabe an den Rat der Stadt zu richten, in der über die Grösse der kirchlichen Gemeinden und über die kirchliche Unordnung in Frankfurt Klage geführt und Abhilfe verlangt wird.[3]) Valentin Ernst Löscher, der ehrwürdige Gegner des Pietismus, stellt im Jahre 1703 dieselbe Forderung der Zerkleinerung der grossen Gemeinden und Vermehrung der seelsorgerlichen Kräfte auf.[4]) Die reformierten Gemeinden am Nieder-

---

1) Vgl. Blech, Pfarramtsideal 1891, S. 50—82.

2) Theophil Grossgebauer, Wächterstimme Auss dem verwüsteten Zion 1661, Cap. 4 S. 56 f. — Vgl. § 243.

3) Christliche Welt 1892 Nb. 26.

4) (Val. Ernst Löscher) Unschuldige Nachrichten . . . . Auff das Jahr 1703 (Andere Auffiage 1706 S. 360 f.): Plures constituendi essent Ecclesiae ministri et sufficientibus salariis illis prospiciendum. Vix enim unus mille homines noscere eorumque saluti prospicere potest, maxime si colendo agro vendendisque frugibus tempus impendere se necessum habet. 2. Conficiatur catalogus omnium Ecclesiae

rhein vom 16. Jahrhundert an sind zum guten Teil darauf bedacht gewesen, in durchgeführter Organisation sich zu Seelsorgegemeinden zu gestalten.[1]) In neuerer Zeit hat der Pastor prim. Henrici in Bremen das Verdienst, in seinen Reisebriefen 1877 die Forderung erneuert zu haben; er verlangt für je 1000 Seelen einen Pastor, nur dann könne das Gemeindeleben blühen. E. Sulze ist in seinem öfter citierten Buch ein beredter Anwalt der übersichtlichen Seelsorgegemeinde geworden und hat in seiner Gemeinde zu Dresden den Beweis der Durchführbarkeit geliefert. Aber Jahrhunderte lang hat die Kirche kein Ohr für diese Forderung gehabt, und in den rasch anwachsenden Grossstädten sind die verderblichsten Zustände daraus hervorgegangen. In Hamburg zählte 1890 die Gemeinde St. Katharinen 41000, St. Michaelis 76000, St. Georg und St. Gertrud je 55000 mit je zwei Pastoren, St. Pauli mit drei Pastoren 59500 Seelen, und die Zahl der jährlichen Kommunikanten betrug 12 % von sämmtlichen kommunionfähigen Evangelischen.[2]) Nach der Zählung vom 1. Dezember 1890 gab es in Berlin für 1301353 evangelische Einwohner 105 Prediger mit 18 Hilfspredigern, 41 Kirchen und 22 Kapellen mit zusammen 45327 Sitzplätzen, d. h. wenn alle Dienstmädchen in Berlin des Sonntags in die Kirche gingen, so würde für alle Nichtdienstmädchen kein Sitzplatz übrig bleiben. Auf je einen Prediger bezw. Hilfsprediger kamen 1890 in St. Bartholomäus 24000 Seelen, in St. Markus 23000, in Zion und St. Thomas je 20000, in Heiligenkreuz 30000, in Emmaus 31000, dagegen in der Domgemeinde 1500, in St. Marien 1900 Seelen. In der Kirche St. Golgatha gab es für 31068 Seelen 323 Sitzplätze, in St. Paul für 33290 Seelen 363, in Emmaus für 93097 Seelen 450, in St. Symeon für 40098 Seelen 500 Sitzplätze. Durch die Initiative unseres Kaiserpaares, besonders der edlen Kaiserin Victoria Augusta, ist seither der Kirchliche Hilfsverein ins Leben gerufen, der in dem Kammerherrn Graf v. Mirbach einen sehr eifrigen Förderer gefunden hat; eine Reihe von prächtigen Kirchen wird erbaut, die Stadtmission wird kräftig unterstützt. Allein eine durchgreifende Beseitigung der schweren Schäden ist nicht in der Aufführung von Prachtbauten, sondern nur in der Durchführung der Bildung kleiner, übersichtlicher Seelsorgegemeinden zu erhoffen.

cuiusdam particularis membrorum (eingepfarrten) ut in numerato suos Pastor habeat 3. Quilibet Confessionibus vacans (Beicht-Vater) catalogum suorum accurate consignet. 4. Hunc singulis anni quadrantibus singulari cura evolvat, et de statu spirituali cuiuslibet personae rationes ineat . . . . 6. Diaconorum constitutio, qualem supra descripsimus (S. 331 f. De restaurando Diaconorum munere), egregie hoc institutum promovere posset . . . . 9. Visitationes domesticae prudenter instituendae essent.

1) Vgl. Ed. Simons, Eine altkölnische Seelsorgegemeinde als Vorbild für die Gegenwart 1894.

2) Jahresbericht des Hamburger Vereins für Innere Mission 1890.

Die Bestellung nur eines Pfarrers für jede Gemeinde muss Grundsatz sein; das Nebeneinander und Miteinander zahlreicher kleiner Gemeinden ersetze den Segen, den sonst eine Gemeinde von einer Mehrzahl von Pfarrern empfängt. Allerdings wird für viele grosse Gemeinden aus finanziellen und anderen Gründen das zunächst Erreichbare in dem bestehen, was die grossen Gemeinden am Niederrhein (Düsseldorf, Barmen, Elberfeld u. s. w.) längst eingeführt haben: die Teilung der einen Gemeinde in selbständige Parochieen nach der Zahl der Pfarrer und — was dort bis dahin teilweise unterlassen ist — mit entsprechender Teilung der Presbyterien und Gemeindevertretungen. Ein genügendes kirchliches Gebäude (nicht notwendig eine Kirche) muss dann jeder Parochie zur Verfügung stehen. In Schleswig-Holstein und auch im Konsistorialbezirk Cassel hat die Teilung der Gemeinden in selbständige Parochieen begonnen; die Badische Generalsynode 1891 und der Evangelische Synodus in Württemberg 1892 haben die Bezirkseinteilung der Gemeinden nach der Zahl der Pfarrer prinzipiell angenommen, die Eisenacher Kirchenkonferenz 1892 hat gleiche Beschlüsse gefasst, in Braunschweig, Hannover, Dessau, Worms und vielen anderen Städten ist seit 1892 die Parochialteilung durchgeführt.

4. Das Wesen der evangelischen Gemeinde als einer Glaubens- und Liebesgemeinschaft verbietet hinsichtlich des Amtes die Hierarchie, hinsichtlich der Gemeinde die Plutokratie. Die auf römischer Überlieferung beruhende hierarchische Unterscheidung der Prediger des göttlichen Wortes in Oberpfarrer, Archidiakonus, Diakonus, Subdiakonus u. dgl. hat auf evangelischem Boden keine Berechtigung. Abgesehen von dem Unterschied provisorisch (Hilfsprediger) und definitiv angestellter Pfarrer habe jeder Gemeindepfarrer dieselben Rechte und dieselben Pflichten, mag auch immerhin das Gehalt nach dem Amtsalter abgestuft sein (vgl. § 253). Die kirchenregimentlichen Nebenämter (Superintendenten u. s. w.) haben für das Amt an der Gemeinde keinerlei Bedeutung. Die lutherische Kirche hat die amtliche Gleichstellung der Pfarrer im Prinzip anerkannt,[1]) aber nicht durchgeführt; in der reformierten Kirche ist alle Hierarchie beseitigt. Diener des göttlichen Wortes an der Gemeinde Christi zu sein, ist die höchste und einzige Stufe des Geistlichen Amtes. Bei Verleugnung dieses evangelischen Grundsatzes wird das göttliche Wort und seine

1) Luther, Von dem Papstthum in Rom, wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig (1520), 27107: „Einer mag besser und geschickter sein, dann der Ander, gleichwie St. Paul war kegen Petro. Aber dieweil sie einerlei Botschaft bringen, kann keiner des Ampts halben über dem andern sein . . . . Drumb dieweil alle Bischofe nach gottlicher Ordenung gleich sein und an der Aposteln Statt sitzen . . . . Tract. de pot. et prim. Papae 11 (I. Kor 36): Paulus exaequat ministros et docet ecclesiam esse supra ministros. 65: Sed quum iure divino non sint diversi gradus episcopi et pastoris (Müller 330. 341).

Kraft, es wird die Wirksamkeit des Geistlichen Amtes abhängig gemacht von der amtlichen Stufe des Verkündigers, wie in der römischen Kirche die Benediktion des Priesters um so wirkungskräftiger ist, je höher die hierarchische Stufe ist, der er angehört. Die Plutokratie hinsichtlich der Gemeinde findet ihren bezeichnenden Ausdruck in der noch vielfach herrschenden, aber unbedingt zu beseitigenden Unsitte, dass durch Vermietung der Sitzplätze ein böser Unterschied zwischen reich und arm aufrecht erhalten wird. Alle Plätze in der Kirche müssen für Alle gleicherweise zugänglich sein; lediglich dem Gemeindevorstand (Presbyterium) gebührt ein besonderer Platz.

5. Alle äusseren Einrichtungen bleiben freilich leere Formen, wenn die Persönlichkeiten fehlen, die der Form den Inhalt geben. In weit höherem Masse als die römische Kirche bedarf die evangelische einer *Geistlichkeit*, die wahrhaft geistlich ist, die bereit ist, sich im Dienst der Gemeinde zu verzehren (*aliis inserviendo consumor*), und die nichts Anderes im Geistlichen Amte sucht, als in den gewiesenen Grenzen dem Herrn an seiner Gemeinde zu dienen und seine Gemeinde in allen ihren Gliedern zu erbauen. Tüchtige theologische Durchbildung und glaubenswarmer wie liebeseifriger Sinn müssen in dem Träger des Geistlichen Amtes unlösbar verbunden und verkörpert sein. Keiner halte sich zu hoch, um sich zu den Niedrigen herniederzulassen, aber jeder halte sich zu hoch, um statt der Erbauung der Gemeinde kirchliche oder politische Parteizwecke zu verfolgen und in Kirchenpolitik zu machen. Der heilige Ehrgeiz erfülle jedes Pfarrers Herz, auf dem Wege des Glaubens und der Liebe aus Glauben der Vertrauensmann seiner ganzen Gemeinde zu werden. Nur auf dem Wege des nicht zu fordernden, sondern des zu erwerbenden freiesten Vertrauens ist fruchtbar Seelsorge zu üben, ist kirchliche Einwirkung auf nichtgemeindliches Vereinswesen zum Segen der Gemeinde zu erreichen und — last not least — die freiwillige kirchliche Privatbeichte wieder aufzurichten. Die synodalen Parteikämpfe mit all ihrem Schmutz der Ungerechtigkeit und der Verdächtigung und die sozialistischen Agitationen der Gegenwart sind für die Amtsführung im Sinne des Evangeliums schwerste Hindernisse. Als unerlässliche Bedingung der Vertrauensstellung des Geistlichen Amtes ist übrigens die seitens des Kirchenregimentes zu vollziehende Einschärfung der Wahrung des Beichtgeheimnisses in den Grenzen des evangelischen Kirchenrechtes (vgl. § 255) zu fordern. Der Unfug, in welchem in Redeakten bei Festversammlungen, in Konferenzen und im Privatverkehr unter dem Stachel der Eitelkeit, als vielerfahrenen Seelsorger sich zu empfehlen, gegen das Beichtsiegel gesündigt wird, muss ein Ende haben.

Nicht weniger gilt es aber, auch für den Gemeindevorstand (Presbyterium oder Gemeindekirchenrat und Gemeindevertretung oder Repräsentation) Persönlichkeiten zu gewinnen, die in ihrer religiösen

und sittlichen Haltung ihre hohe Stellung als Väter der Gemeinde würdig auszufüllen imstande sind und ebenso befähigt wie willig sind, der Gemeinde zu dienen. Mit kirchengesetzlichen Bestimmungen, so wichtig sie in anderer Beziehung sein mögen, ist wenig hier auszurichten. Es kommt darauf an, das Selbstbewusstsein der Gemeinde als Gemeinde Christi zu heben und zu heiligen.

Das sind die Bedingungen für eine organisierte Liebesthätigkeit der Gemeinde, zugleich die Bedingungen zur Erfüllung der evangelisatorischen Aufgaben der Kirche. Sind diese Bedingungen vorhanden, so hat die Stadtmission und die freie Evangelisation ihren Dienst beendet. So lange jedoch in den grossstädtischen Massengemeinden die Stadtmission unentbehrlich ist, wird es die Aufgabe sein, sie in kirchlichen Dienst und kirchliche Pflicht zu nehmen, damit alles Freibeutertum aufhöre, und jede Rivalität, die nur zum Schaden der kirchlichen Gemeinschaft und zur Hemmung des Segens an den Einzelnen ausschlagen kann, vermieden und entwurzelt werde. Dass auch in normalisierten Gemeinden häufig genug ein *christlicher Mann aus dem Volke* als Berufsarbeiter dem Pastor unentbehrlich sein wird, ist damit nicht ausgeschlossen; die ausserkirchliche evangelisatorische Thätigkeit hat jedoch ein Ende gefunden, der Stadtmissionar ist zum Diakon geworden. —

§ 314. Die diakonische Aufgabe der Kirche.[1])

Wie macht man aus Leuten, die mehr oder minder regelmässig in Eine Kirche gehen, eine Gemeinde? Karl Sell wirft die Frage auf,[2]) und er beantwortet sie: *durch eine kirchliche Armenpflege.* Die hohe Bedeutung der kirchlichen Armenpflege für das Gemeindeleben haben die reformierten Gemeinden, besonders am Niederrhein seit Jahrhunderten erprobt, und es ist G. Uhlhorn zu hohem Verdienst anzurechnen, dass er auf die kirchliche Armenpflege die Aufmerksamkeit hingewiesen hat. Heutzutage hat die kirchliche Armenpflege die staatliche vorauszusetzen, sie ist aber durch die staatliche keineswegs überflüssig geworden, sie hat sie zu ergänzen und hat sich als ihre Mitarbeiterin anzusehen (vgl. § 247). Die staatliche Armenpflege hat das Gemeinwohl im Auge, die kirchliche das Individuum; jene hat nach dem Gesetz zu handeln und ihre Gaben so zu verteilen, dass die Bedürftigen ohne Unterschied nach der Norm des ärmsten Arbeiters behandelt werden; diese handelt nach freier Barmherzigkeit, ist niemand rechtlich verpflichtet, sie wendet sich an die, welche sich nicht nur zu wirtschaftlicher Selbständigkeit, sondern auch zu einem christlichen Leben wollen helfen lassen; ihr

1) Vgl. besonders G. Uhlhorn, Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart 1892.

2) K. Sell, Die Mitarbeit der evangelischen Kirche an der sozialen Reform 1890. angeführt von Uhlhorn 8.

Gebiet sind die s. g. verschämten Armen und die, welche nicht aus den ärmsten Verhältnissen hervorgegangen bessere Tage gekannt haben, ihr Ziel ist, sie Alle dem christlichen und dem Gemeindeleben zu gewinnen bezw. sie darin zu befestigen und, falls die wirtschaftliche Verselbständigung nicht zu erreichen ist, sie stark zu machen, ihre Armut in christlicher Weise zu tragen und innerlich zu überwinden. Die Übersichtlichkeit der Gemeinde oder in grösseren Gemeinden die Parochialteilung ist vorausgesetzt; es gilt nun aber, die Parochie selbst wieder in möglichst kleine Bezirke zu teilen und diese je einem Presbyter oder Gemeindevertreter zur Fürsorge unter der Leitung des Presbyteriums anzuvertrauen. Gemeinsame Beratungen und auch Berichterstattung über die Thätigkeit vor der Gemeindeversammlung, so weit die überall zu bewahrende zarte Rücksicht und die Verschweigung der Namen es gestattet, verbürgen den einheitlichen und den kirchlichen Charakter der Armenpflege. Persönliche Bemühung der Pfleger, persönliche Einwirkung auf die Pfleglinge ist unbedingtes Erfordernis; eine nahe vertrauensvolle Fühlung mit der staatlichen Armenpflege und den etwa in gleicher Richtung wirkenden humanitären Vereinen ist in keinem Falle zu entbehren. Die Mittel der kirchlichen Armenpflege sind nicht durch die Kirchensteuer aufzubringen; jeder Schein des Gesetzlichen ist zu vermeiden, die kirchliche Armenpflege muss sich den Charakter der freien Liebesübung in jeder Hinsicht ungetrübt erhalten. Vor allem ist es der sonntägliche Klingelbeutel, dies ursprüngliche Institut der evangelischen Kirche, der wieder zu Ehren kommen muss; dadurch kommt er zu Ehren, dass er wieder wie ehedem für die Armen der Gemeinde und nur für sie bestimmt wird. Weiss die gottesdienstlich versammelte Gemeinde, dass *unseres Herrngottes Hoffgesind* es ist, für das der Klingelbeutel sammelt, so wird sich die Erfahrung wiederholen, von der Uhlhorn berichtet, dass die Gaben des Klingelbeutels fortan einen höheren, vielleicht gar auch wie in jener Gemeinde in Hannover einen um das Siebenfache höheren Ertrag liefern. Aber auch dadurch muss der Klingelbeutel wieder zu Ehren kommen, dass in Stadt und Land nicht niedere Kirchendiener, sondern die Presbyter selbst die Gaben sammeln; es muss das sittliche Urteil dahin gereinigt und erhoben werden, dass dem Kirchenvorstand es eine Ehre ist, für die Armen der Gemeinde zu bitten. Giebt der Klingelbeutel nicht den gewünschten Ertrag, so muss eine Hauskollekte aushelfen, und wiederum muss es des Gemeindevorstandes Amt und Ehre sein, die Sammelbüchse von Haus zu Haus zu tragen.

Mit der kirchlichen Armenpflege geht die Krankenpflege Hand in Hand, und auch abgesehen von jener ist die Sorge für geordnete Pflege der Kranken ein Dienst, dem sich die Gemeinde Christi nicht entziehen kann. Nicht überall ist es möglich, jeden schweren Krankheitsfall im Krankenhause behandeln zu lassen, und auch wo derartige

Hilfsleistung zu gebote steht, ist es nur ein Teil der pflegebedürftigen Kranken, denen das Krankenhaus zu gute kommt. In jedem Fall sind es die Wochenbetten im ärmeren Teil der Gemeinde, um die sich mancherlei Verlegenheit und Not und Hilfsbedürftigkeit sammelt. Den Frauen (und Jungfrauen) der Gemeinde ist in der Krankenpflege und Wöchnerinnenpflege ein weites schönes Feld der Wirksamkeit eröffnet. In keiner evangelischen Gemeinde sollte (unter Leitung der Frau Pfarrer?) ein Frauenverein fehlen, der in seinen Zusammenkünften für Kleidung und Wäsche der Kranken und Armen zu sorgen sich bemüht, und dessen Mitglieder in den Hütten der Armen und an den Betten der Kranken oft und gern gesehene Trösterinnen sind. *Bei der Hilfeleistung in den Wohnungen der Armen und Kranken ist besonderer Nachdruck darauf zu legen, dass die hilfreichen Frauen selbstthätig sind und sich dann nur durch berufene Pflegerinnen vertreten lassen, wenn ihr Wissen und ihre Kraft nicht ausreichen; denn die sittliche Wirkung der Liebesthat wird durch die Vermittelung abgeschwächt*, schreibt ein erfahrener christlicher Arzt.[1])

Wie weit reicht aber das Wissen und die Kraft der Frauen und Jungfrauen in der Gemeinde? Es gehört zu den verheissungsvollen Lichtblicken der trüben Gegenwart, dass allgemein das Bewusstsein des Bedürfnisses erwacht ist, die Grenzen jenes Wissens und jener Kraft weiter auszudehnen, als sie bisher ausgedehnt waren. Es wird überall darauf hingewiesen, wie wünschenswert es sei, dass *die Bräute der Pfarrer* und mit ihnen andere Jungfrauen einer technischen Unterweisung zur Krankenpflege sich unterziehen, um in der Gemeinde als freiwillige Kräfte verwertet zu werden.[2]) Aber auch wo dies in reicher Weise geschieht, wird es je länger desto mehr in jeder Gemeinde unmöglich werden, Berufsarbeiter der Liebesthätigkeit, Diakonen und vor allem Diakonissen, zu entbehren. Indem wir jedoch die Namen dieser Berufsarbeiter nennen, berühren wir die Schwierigkeit, mit welcher die Verwendung dieser Berufsarbeiter unter den heutigen Verhältnissen belastet ist. Das Verhältnis des Mutterhauses zur Gemeinde bereitet diese Schwierigkeit. Das Mutterhaus sendet die Diakonissen, dem Mutterhause gehören sie bleibend an; von dort her empfangen sie ihre Instruktion, von dort aus werden sie versetzt, dorthin werden sie zurückgerufen, und niemand kennt Grund und Absicht. In der Gemeinde wurzeln sie sich selten ein, und doch muss die Gemeinde, weil sie selbst die Pflicht der Liebesthätigkeit hat, sie als ihre Organe betrachten, unter deren Hilfe und technischer Leitung das Liebesleben sich zu bethätigen hat. Anderseits freilich ist es für die Diakonisse unentbehrlich, dem Verbande eines Mutterhauses anzugehören, auch die

1) Brinkmann, Kirche und Humanität (1891).
2) Vgl. Fr. Zimmer, Der Evangelische Diakonieverein[3]. 1896.

Gemeinde muss die Möglichkeit haben, unter Umständen eine für ihre Verhältnisse mehr geeignete Diakonisse sich zu erbitten, und für die vielleicht früh invalid gewordene Schwester bis an ihr Lebensende zu sorgen, wird für manche Gemeinde unmöglich sein. Die Schwierigkeit wird kaum durch den Vorschlag gelöst werden, dem Pastor die Ausbildung der Gemeindeschwestern in die Hand zu geben,[1]) und ob der Ausweg, den der Evangelische Diakonieverein eingeschlagen hat, zum erwünschten Ziele führt, wird sich noch erst herausstellen müssen. Die Wurzel der Schwierigkeiten und Misstände, die auf Seiten der Gemeinden und der Mutterhäuser gleicherweise empfunden werden, wird doch darin liegen, dass der Gedanke, der einem Th. Fliedner vorschwebte, nicht zur Durchführung gekommen ist, *dass das Diakonen- und das Diakonissenamt ein kirchliches Gemeindeamt ist,* und dass die Gemeindepflege daher der *einzige Inhalt* dieses Amtes zu sein hat. Was Friedrich Wilhelm IV. bei der Stiftung von Bethanien in Berlin aussprach, dass jede Provinz ihr Diakonissenhaus haben müsse, wird dahin zu ergänzen sein, dass jede Provinzialkirche die Ausbildung der in ihrem Dienst zu verwendenden Berufsarbeiter der Liebesthätigkeit in die Hand zu nehmen habe. Die Kirche kann nicht darauf warten, ob oder welche oder wie viele Diakonissen ihr von den Mutterhäusern gegeben werden; denn die Häuser bilden ihre Diakonissen keineswegs lediglich, ja nur zu einem kleineren Teil, für die Gemeindepflege aus, Kaiserswerth hat z. B. eine ausgedehnte Thätigkeit sogar im Gebiet der Äusseren Mission. Den Berufsarbeitern selbst wird die kirchliche Ausbildung für die Gemeindepflege nur vorteilhaft sein; das klosterähnliche nonnenhafte Wesen, das hie und da in Mutterhäusern gepflegt wird, was auch Uhlhorn beklagt, das falsche Bewusstsein, Christen höherer Gattung zu sein und mehr als andere Christen in ihrem von Gott gegebenen Berufe dem Herrn zu dienen, wird durch kirchliche Erziehung und Heranbildung nicht aufkommen können. Es steht auch zu erwarten, dass durch Verkirchlichung des Diakonissenwesens die erwünschte und erforderliche Zahl der Diakonissen erreicht werden kann. Man klagt über den Mangel an Diakonissen und beschuldigt die müssig stehenden Jungfrauen der Gemeinde; aber es wird die Grösse des Entschlusses nicht bedacht, einem unbekannten Verein, einer fernstehenden Direktion sich willenlos anzuvertrauen für ein kirchliches Wirken, dem der Auftrag von der Kirche fehlt; von Vielen wird nicht ohne Grund dies als die Zumutung empfunden, in eine ausserkirchliche religiöse Genossenschaft einzutreten. Die Stimmen mehren sich fort und fort, welche die Verkirchlichung des Diakonissenwesens fordern; die Herstellung des altkirchlichen Diakonen- und Dia-

1) Hevelke, Wie schaffen wir mehr Gemeindeschwestern (Beilage zu No. 2 der Diaspora-Blätter).

konissenamtes in evangelischem Geist muss ermöglicht werden, und was die Kirche Calvins im 16. Jahrhundert, gehemmt durch ihren Biblizismus, nicht zu erreichen vermochte, es wird in evangelisch freier und grosser Weise erreicht werden. In dem Mutterhause in Ludwigslust in Mecklenburg und in dem 1892 von Generalsuperintendent D. Ernst in Wiesbaden gestifteten Verein für weibliche Diakonie im Konsistorialbezirk Wiesbaden ist in verschiedener Weise die Verkirchlichung des Diakonissenwesens mit schönem Erfolge durchgeführt; und was Pastor Karl Nінck in seinem Hamburger Diakonissenheim Bethlehem ins Leben gerufen hat, deckt sich völlig mit dem, was wir als die richtige Fortbildung der Diakonissensache und der Gemeindepflege erkannt haben.[1])

Die gemeinsame Arbeit an der Diakonie hat stets die Kraft ausgeübt, zu vereinigen, was getrennt war, einander nahe zu bringen, was sich kalt gegenüber stand. Indem der grössere kirchliche Organismus der Provinzial- bezw. Landeskirche die Diakonissensache zu gunsten der Gemeindepflege in die Hand nimmt, wird der Punkt gefunden sein, von dem aus die Kirchenregierung und der grössere Kirchenverband den Einzelgemeinden und ihren Gliedern nicht mehr nur als eine bureaukratische Einrichtung belastend und hemmend zum Bewusstsein käme, sondern als segnende Macht, die des Dankes und der Liebe wert ist. Der Kirche selbst, nicht nur der Einzelgemeinde, würde aus der Liebesthätigkeit der reichste Gewinn erwachsen.

Geschulter Krankenpflegerinnen wird es in jeder Gemeinde bedürfen, mögen Stadt- und Landgemeinden darin verschieden sein, dass für diese es genügen wird, aus ihrer Mitte einige Frauen oder Jungfrauen einen technischen Kursus in einer Anstalt absolvieren zu lassen. Allerdings ist die Verwendung von Berufsarbeitern in der Gemeindepflege dem Misbrauch ausgesetzt; die Versuchung besteht und wird nicht selten unter dem Vorwand der einheitlichen Ordnung von autoritativer Seite gesteigert, dass die Gemeindeglieder ihre Liebespflicht durch Geldspenden an die Berufsarbeiter auf diese abladen und aller persönlichen Thätigkeit sich entziehen; was ein Segen für die Gemeinde sein sollte, wird dadurch zum Verderben. Gelingt es jedoch den Berufsarbeitern, alles Herrschgelüste zu überwinden und eine ihrer schönsten Aufgaben darin zu erblicken, die Gemeindeglieder — immerhin unter ihrer Führung — zu selbstthätigem Liebesdienst an den Armen und Kranken zu erwecken, so wird sich an die Diakonie wie an einen Kristallisationspunkt weitere Liebesarbeit anschliesen, und ein Interesse Aller an Allen, ein Liebesband, das die Gemeindeglieder umschlingt, wird sich bilden, wie es die Kirche, die Gemeinde Christi, bedarf, und das sie nur unter Gefahr der Verkümmerung ihres Lebens

1) Vgl. O. Jordan, Evang. und katholische Liebesthätigkeit. Halle a./S. 1897.

entbehren kann. Wie bald wird der Blick der kirchlichen Gemeindeorgane auf die sittlichen Zustände der Gemeinde, diese stets fliessende Quelle der Armut und der Krankheit, gelenkt werden! Von der kirchlichen Gemeinde aus werden in den Landgemeinden mit ihren naiven und rohen Unsittlichkeiten die Hauswirte und Hausväter aus ihrer Furchtsamkeit und Feigheit zur Zuchtübung an ihren Kindern, an ihren Knechten und Mägden, zur Herstellung minder verführerischer häuslicher Einrichtungen, zur Stiftung edler und fröhlicher Geselligkeit unter alt und jung ermannt werden; ein freiwilliger Dienst der Liebe an Kindern und Greisen, an Einsamen und Verlassenen, an Gefährdeten und Gefallenen wird sich bilden lassen, die ganze Gemeinde eine Bruderschaft und Schwesterschaft, Glieder an demselben Leibe, einander dienend zu des Ganzen Erbauung. Ein weit grösseres Feld der Arbeit thut in den Städten, besonders in den Industriecentren, sich auf. Eine kirchliche Liebesthätigkeit, welche nach und nach die Arbeit der Vereine der Humanität und der Inneren Mission, so weit diese Arbeit als der Kirche Pflicht erkannt ist, übernimmt, und welche damit die Kräfte und Gaben aus der Zersplitterung und Zerfahrenheit in den Dienst der Gemeinde Christi zieht und allen Gliedern der Gemeinde einen festen Halt, eine Zuflucht und Bewahrung bietet. Versammlungen der Gemeinde, der ledigen Männer und ledigen Frauen, der Eheleute vereint oder getrennt, der Witwen und Alleinstehenden, sind not, in denen Lebensfragen religiöser und sittlicher, wirtschaftlicher und geselliger Art zur Verhandlung kommen, für die das Kirchengebäude nicht der geeignete Ort, die Predigt nicht die geeignete Gelegenheit ist. Den zahlreichen Einzelexistenzen der Grossstädte, die kein Haus und keine Heimat haben, — hier, in der Gemeinde Christi, werde ihnen eine Heimat dargeboten, in einer Liebe, die aus dem Glauben kommt und sich als Macht des Evangeliums Christi bewährt.

Wie tiefeingreifend die Bildung kleiner Seelsorgegemeinden und die Organisation aller ihrer verfügbaren Kräfte im Dienst der Gemeinde zur Lösung der sozialen Fragen unserer Zeit sind, haben die Verhandlungen der Evangelisch-sozialen Kongresse deutlich kundgethan. Das Misverständnis ist freilich zu vermeiden, als müsse der Pastor, um seinen Beruf zu erfüllen, aller in Betracht kommenden technischen und volkswirtschaftlichen Fragen mächtig sein, oder gar in das Parteigebiet als Führer oder Angeführter sich einmischen. Zur allgemeinen Bildung wird es freilich je länger desto mehr gehören, zu wissen, um was es sich in der sozialen Bewegung unserer Tage handelt, und der Pastor soll ein gebildeter Mann sein. Aber sein und aller lebendigen Gemeindeglieder Beruf ist es lediglich, die religiöse und sittliche Seite dieser Fragen zu vertreten und an ihrer Lösung zu wirken; in allen technischen Dingen dagegen hat er ein lernbegieriger Schüler seiner Fabrikanten und seiner Arbeiter, der Grossindustriellen, der Kaufleute

nnd Handwerker zu sein. Die Wirksamkeit der Kirche, der Gemeinde, ist gerade in der Bescheidung auf das ihr zukommende Gebiet nicht hoch genug zu werten. Das Gift unserer sozialen Krisis liegt in den atheistischen und materialistischen Mächten, die allen Organismus der Gesellschaft, die alle Überordnung und Unterordnung zerstören, Klassenhass und Klassenverachtung erzeugen, die Mistrauen und Verdacht für Klugheit, Unzufriedenheit und wilde Begehrlichkeit für Tugend und pflichtmässige Selbstbewusstheit ansehen lehren. Die Gemeinde Christi soll und muss erkannt und erfahren werden als der heilige Bruderverein, in welchem die Zerklüftung der Stände aufgehoben ist, der Gegensatz der Klassen nicht existiert, in welchem nur ein Massstab des persönlichen und des gemeindlichen Wertes gilt: Christus der Herr, der Glaube an ihn, die Liebe zu ihm und zu den Brüdern aus Glauben. Solche Gemeinden haben wir freilich nicht, aber sie müssen geboren werden, damit das Evangelium, diese einzige Rettung der Gesellschaft und des Einzelnen, seine Kräfte entfalten könne. Schmach über den, der keine Ideale hat; und wer nicht das Verlangen nach dem Besseren in seinem Herzen trägt und nicht Gott gelobt, alle seine Kräfte der Erreichung des Besseren zu weihen, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes.

§ 315. Die gesellige Aufgabe der Kirche

ist des öfteren in der bisherigen Darstellung berührt worden; sie ist eben unlöslich wie von der evangelisatorischen, so von der diakonischen Aufgabe. Hier bedarf es nur des Hinweises, dass der Mangel guter und das Vorhandensein schlechter Geselligkeit besonders unter der Jugend der Gemeinde beiderlei Geschlechts und unter den Familienlosen und Einsamen eine eiternde Wunde an dem religiös-sittlichen Körper der Gemeinde ist. Daraus ergiebt sich die Pflicht der Gemeinde — nicht ausschliesslich des Pastors —, für gute Geselligkeit besonders der Jugend Sorge zu tragen. An sich freilich ist diese Fürsorge nicht an eine bestimmte Form gebunden; so weit nicht schon durch Erfüllung der diakonischen Aufgabe der Gemeinde für fruchtbare Geselligkeit gesorgt ist, empfiehlt es sich hier, Jünglings- und Jungfrauen-Vereine nach herkömmlicher Weise zu stiften, dort genügt ein Kirchengesang-Verein, ein Missions-Nähverein, ein Posaunenchor, in anderen Gemeinden thun sich andere Wege und Formen auf. Folgende Gesichtspunkte dürften jedoch überall massgebend sein: 1. Die Einrichtung guter (christlicher) Geselligkeit in dieser oder jener Form hat wenn irgend möglich vorhandene gesellige Vereinigungen, heissen sie nun Sängerbund oder Spinnstube oder wie sonst, zu benutzen, bezw. diese vorhandenen zu christianisieren. Die Aufrichtung gegensätzlicher Vereinigungen ist nur im Notfall gestattet. 2. So wenig stereotyp die Formen

christlicher Geselligkeit sind, so wichtig dürfte es sein, auf die Herstellung eines örtlichen Sammelplatzes Bedacht zu nehmen. Die Jugend der Gemeinde und die Heimatlosen, besonders in grösseren Städten, müssen am Freiabend wissen, wohin sie sich zu wenden haben, wenn sie das Bedürfnis der Geselligkeit empfinden. 3. Es ist in keiner Weise zu fordern, dass die unmittelbare Leitung dieser christlichen Geselligkeit in den Händen des Pastors oder des Presbyteriums als solchen liegt; wohl aber wird es Pflicht der Gemeindeorgane sein, dafür Sorge zu tragen, dass alles in christlicher Ordnung zugehe. 4. Dass ausser diesen Einrichtungen für die Jugend und Familienlosen auch die Einrichtung von Familien-Abenden, Gemeindefestlichkeiten und dgl. eine grosse Bedeutung für das Gemeindeleben hat, ist durch vielseitige Erfahrung festgestellt (vgl. § 313).

§ 316. Die Liebesthätigkeit der Provinzial- und Landeskirche.

Die Organisation der Liebesthätigkeit in den Einzelgemeinden hat bisher unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Die Arbeiten, die Einrichtungen, die Anstalten der Inneren Mission haben das Bewusstsein der Pflicht wachgerufen und den Weg angegeben, auf dem der Pflicht Genüge geschehen kann. Die Darstellung hat es bezeugt, dass im Interesse der christlichen Liebesthätigkeit überhaupt wie im Blick auf seine Unausführbarkeit der Gedanke fern liegt, als solle die freie Vereinsthätigkeit der Inneren Mission oder der Humanität zu gunsten der Liebesthätigkeit der Einzelgemeinde aufhören; nur die Seite dieser Vereinsthätigkeit, die der Natur der Sache gemäss kirchlicher, gemeindlicher Art ist und deshalb von der Gemeinde übernommen werden muss, hat einen Einbruch in das bisher von freier Vereinsthätigkeit besetzte Gebiet dargestellt. Allein schon die geforderte Liebesthätigkeit der Einzelgemeinde hat uns über die Grenzen der Einzelgemeinde hinausgeführt. Wie Berufsarbeiter dieser Liebesthätigkeit in der Gemeindepflege unentbehrlich sind, so ist die Ausbildung, die Sendung und die Bürgschaft für die Sicherheit ihrer Lebensstellung unentbehrlich, und diese wird die grössere Gemeinschaft, die Provinzialkirche, die Landeskirche übernehmen müssen, wenn der kirchliche Charakter der Einrichtung gewahrt bleiben soll. Eine derartige Beteiligung an der Liebesarbeit der Gemeinde gereicht der Provinzial- oder Landeskirche zur Stärkung ihrer religiösen und sittlichen Macht und zur Festigung ihres Ansehens. Immerhin mag es den Anschein haben, dass in dieser Beteiligung die Landeskirche nur ergänzend, nur im Dienst der Einzelgemeinde wirksam wird; es giebt jedoch ein Feld ihrer Liebesthätigkeit, auf dem sie das zu leisten hat, was der Natur der Sache nach ihr allein zukommt, dem sie sich nicht entziehen darf, wenn sie überhaupt auf den Namen einer die Einzelgemeinden überschattenden Landeskirche Anspruch erheben will. Es ist die Fürsorge für

die Existenz der Einzelgemeinde, falls diese in eigener Kraft für ihre Existenz nicht zu sorgen vermag. Es würde die Behauptung der Wahrheit nicht entsprechen, dass die Landeskirche bisher dieser ihrer Pflicht nicht eingedenk gewesen wäre. *Notstandskollekten* haben ihr die Mittel dargereicht, bedrängten Gemeinden zu Hilfe zu kommen. Allein ein grosses Gebiet der Bedrängnisse hat die Landeskirche bisher nicht als ihr Pflichtgebiet angesehen; waren die Bedrängnisse die Last solcher Gemeinden, die in römisch-katholischer Umgebung bei eigener finanzieller Leistungsunfähigkeit um ihre Existenz kämpfen, so ist die Fürsorge wenn auch nicht ausschliesslich, so doch zum weitaus grössten Teil dem freien Verein der Gustav-Adolf-Stiftung überlassen worden. Gerade die armen Diasporagemeinden, die am meisten liebebedürftigen, haben von ihrer Landeskirche aus keine Liebe erfahren, und die Landeskirche, statt sich ihrer Kinder anzunehmen, ist durch ihre Abgesandten bei dem freien Verein betteln gegangen. Einen grossen Teil der Liebesfürsorge des Gustav-Adolf-Vereins haben wir als Pflicht der Landeskirche in Anspruch zu nehmen; wir werden erfahren, dass die meisten deutschen Landeskirchen durch die freien Gaben ihrer Glieder an den freien Verein mehr Gaben dem Verein zuwenden, als sie von dem Verein für ihre Diaspora empfangen, dass also dieser Umweg nicht nur völlig überflüssig ist, sondern auch die Landeskirche aufs empfindlichste schädigt. Es ist auch hier nicht die Meinung, dass die Thätigkeit des Gustav-Adolf-Vereins in der der Landeskirchen aufgehen solle; es giebt manche Landeskirchen, die zum grossen Teil aus hilflosen und armen Diasporagemeinden bestehen, es giebt eine grosse Zahl evangelischer Gemeinden des Auslandes, die der finanziellen Kräftigung dringend bedürftig sind und bedürftig bleiben; nur soll den Landeskirchen, die ihrer Diaspora helfen können, die Liebespflicht nicht abgenommen werden, das schädigt die unterstützten Gemeinden, noch mehr schädigt es die Landeskirchen selbst.

Nach § 1 der Satzungen des Gustav-Adolf-Vereins wird das Wesen und der Zweck des Vereins so bestimmt: *Der evangelische Verein der Gustav-Adolf-Stiftung ist eine Vereinigung aller derjenigen Glieder der evangelisch-protestantischen Kirche, welchen die Not ihrer Brüder, die der Mittel des kirchlichen Lebens entbehren und deshalb in Gefahr sind, der Kirche verloren zu gehen, zu Herzen geht, und hat also, eingedenk des apostolischen Wortes Gal* 6 10: *„Lasset uns gutes thun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen“ zum Zweck, die Not dieser Glaubensgenossen in und ausser Deutschland, sofern sie im eigenen Vaterlande ausreichende Hilfe nicht erlangen können, nach aller Kräften zu helfen.* Nach diesen Bestimmungen geht der Gustav-Adolf-Verein von einem Idealbegriff der evangelisch-protestantischen Kirche aus und ist dadurch ein Gegenbild der Evangelischen Allianz; er beschränkt freilich nach § 2 seine Wirksamkeit auf lutherische, reformierte und unierte Ge-

meinden, aber umfasst auch *solche Gemeinden, die ihre Übereinstimmung mit der evangelischen Kirche sonst glaubhaft nachweisen.* Was man unter der Übereinstimmung mit der evangelischen Kirche verstanden wissen will, wird nicht angegeben, und das Thor des Vereins ist für die Mitgliedschaft wie für den Anspruch auf Unterstützung durch die Satzungen unterschiedslos für Alle geöffnet, die auf den Namen *evangelisch* nicht verzichten. Allein die grosse Unbestimmtheit der Satzungen hat durch die diskretionäre Befugnis des Central-Vorstandes und durch die von vornherein inne gehaltene Praxis eine Beschränkung erfahren. Der Idealbegriff *evangelisch-protestantische Kirche* und der *Übereinstimmung mit der evangelischen Kirche* ist durch den gemeinsamen Gegensatz gegen Rom näher bestimmt, aus den allgemeinen *Brüdern* sind Mitglieder der Landeskirchen und ihres gleichen, also lutherische, reformierte und unierte Christen geworden, und unter diesen nur solche, die in der Diaspora um ihre kirchliche Existenz kämpfen; eine *glaubhafte Bescheinigung*, dass sie in diesem Sinne mit der evangelischen Kirche sich in Übereinstimmung befinden, genügt, um sie der Unterstützung wert zu machen. Aus diesen Unbestimmtheiten sind dem Gustav-Adolf-Verein die schwersten Konflikte erwachsen. Man hat ihm nicht nur seine Bekenntnislosigkeit, sondern auch eine alles Bekenntnis nivellierende Tendenz zum Vorwurf gemacht. Es ist verständlich und nicht unberechtigt, dass Konkurrenzunternehmungen, wie der lutherische Gotteskasten u. dgl., entstanden sind, welche die Einheitlichkeit des Bekenntnisses betonen und der Treue am Bekenntis zu Hilfe kommen; es ist verständlich, wenn auch beklagenswert, dass an manchen Orten das Interesse für den Gustav-Adolf-Verein als Zeichen einer kirchlichen Gesinnung gilt, die evangelisch mit antirömisch gleichsetzt, während die positiv evangelische Gesinnung ihr Interesse der Heidenmission zuwendet. Beklagenswert ist es um deswillen, weil jene Unbestimmtheit nicht aus Gleichgültigkeit oder bloss negierendem Protestantismus gegeboren ist, vielmehr so tief in den Aufgaben des Vereins begründet ist, das der Verein sich die unmögliche Stellung eines richtenden allgemeinen Kirchenregiments anmassen müsste, wenn er auf jenen Mangel verzichten wollte. Dagegen dürfte ein anderer Vorwurf, der übrigens begreiflicherweise nicht erhoben wird, mehr berechtigt sein; der Satz: *sofern sie im eigenen Vaterlande ausreichende Hilfe nicht erlangen können* müsste alle in Deutschland gelegenen Diasporagemeinden vom Empfang der Vereinshilfe ausschliessen, da ja alle Mittel bis auf einen verschwindenden Rest dem Verein aus Deutschland zufliessen, und es dürfte nur billig sein, dass den deutschen landeskirchlichen Regimenten die Pflicht auferlegt würde, für ihre Diasporagemeinden mit den Mitteln der Landeskirche einzutreten. Solche Deutung hat man jenem Satze jedoch nicht gegeben, gewiss nicht zum besten der Landeskirchen und schliesslich auch nicht zum besten der Diasporagemeinden.

2. Buch.

Der Gustav-Adolf-Verein.

In zwei Kapiteln werden wir den Stoff behandeln; auf die Darstellung der Entwickelung des Gustav-Adolf-Vereins wird das Verhältnis der Kirche zum Gustav-Adolf-Verein folgen und Gegenstand der Erörterung sein.

1. Kapitel.

Entwickelung des Gustav-Adolf-Vereins.[1])

§ 317. Die Begründung des Gustav-Adolf-Vereins.

Am 6. November 1832 war der 200jährige Erinnerungstag an den Heldentod des Schwedenkönigs Gustav Adolf bei Lützen. Zu einfacher Feier versammelten sich an diesem Tage auf eine Einladung Lützener Bürger viele Männer, besonders aus Leipzig und Merseburg, um den Granitblock, den einst Gustav Adolfs Reitknecht Erikson mit Hilfe von 12 Bauern an den Ort gewälzt hatte, wo der König gefallen war. Vom Dompropst v. Holleufer aus Merseburg und Superintendent D. Grossmann aus Leipzig wurde der Gedanke ausgesprochen, ein angemessenes Denkmal dem König am Lützenstein zu errichten. Der Gedanke fand freudigen Wiederhall im ganzen evangelischen Deutschland, besonders durch Anregung des Kaufmanns Schild in Leipzig. Bald taucht der Vorschlag auf, aus den Überschüssen der Sammlungen für das Denkmal *eine Gustav-Adolf-Stiftung zu unentgeltlicher Bildung protestantischer Jünglinge oder zur Förderung irgend eines andern rein geistigen Zweckes zu errichten*, und bereits am 6. Dezember 1832 veröffentlicht ein Comité, in dem wir wiederum die Namen Grossmann und Schild, sowie den später um den Verein

1) Litteratur: Grossmann und Zimmermann, Der Bote des Gustav-Adolf-Vereins seit 1843. — K. Zimmermann, Der Gustav-Adolf-Verein, ein Wort von ihm und für ihn[7]. (1854) 1867. — Derselbe, Die evangelische Diaspora. 1868. — Derselbe, Der Gustav-Adolf-Verein nach seiner Geschichte, seiner Verfassung und seinen Werken. 1878. — H. F. von Criegern, Der Gustav-Adolf-Verein in den ersten 50 Jahren seines Bestehens. 1882. — J. O. Zenker, Der Gustav-Adolf-Verein in Haupt und Gliedern. Aktenblätter. 1882. — Daneben eine grosse Reihe volkstümlicher Schriften geschichtlichen und biographischen Inhalts und zahlreiche Monatsblätter; unter diesen besonders hervorragend das von Pastor Terlinden in Duisburg herausgegebene. — Vollständiges Verzeichnis der Litteratur bis 1882 bei von Criegern S. 127—138.

hochverdienten Kaufmann C. Lampe finden, einen Aufruf: *zur Errichtung einer Anstalt zu brüderlicher Unterstützung bedrängter Glaubensgenossen und zur Erleichterung der Not, in welche durch die Erschütterung der Zeit und durch andere Umstände protestantische Gemeinden in und ausser Deutschland mit ihrem kirchlichen Zustande geraten, wie dies nicht selten der Fall bei neu entstehenden Gemeinden zu sein pflegt.* Man hofft, dass überall Vereine mit permanenten Sammlungen sich um einen Centralpunkt bilden werden, wohin die Gelder fliessen, und diese Hoffnung erfüllt sich je mehr und mehr. Die erste Unterstützung von 50 fl. empfangen 1833 evangelische Ansiedler aus der Pfalz, welche in Karlshuld auf dem Donaumoose in Bayern eine evangelische Gemeinde unter streng katholischer Bevölkerung zu gründen bestrebt waren. In Dresden bildete sich ebenfalls eine Centralsammelstelle; beide Comités in Leipzig und Dresden arbeiten bis Ende 1834 getrennt; sie sammeln ein Kapital, aus dessen Zinsen die Unterstützungen verabfolgt werden sollen; das gesammelte Vermögen wird laut Vereinbarung vom 4. Oktober 1834 unter dem Schutz der Behörden in Leipzig niedergelegt, und diese Stadt ist fortan der Ort der Centralverwaltung der Gustav-Adolf-Stiftung und bis heute geblieben, obgleich in den nächsten Jahren der Vorsitz zwischen Dresden und Leipzig noch wechselte. Langsam, aber stetig schreitet das Werk fort; 1834 wird der erste Zweigverein in Altenburg gegründet, 1835 wandte sich ihm das Interesse des späteren Königs Friedrich Wilhelm IV. durch eine Gabe zu, insofern bedeutsam, als dieser Fürst von da an sehr viel für den Verein gethan hat, wie er denn 1844 das Protektorat über die Preussischen Vereine übernahm, 1852 die alle zwei Jahre sich wiederholende Kollekte für die bedürftigen evangelischen Gemeinden Preussens (*Notstandskollekte*) anordnete, und in das Allgemeine Kirchengebet die Worte aufnehmen liess: *Insonderheit sei allen denen gnädig und barmherzig, welche mit uns denselben teuren Glauben überkommen haben, dermalen aber noch in vieler Angst, Not und Verfolgung leben.* 1836 wird das erste Legat (50 Thaler) dem Verein von seinem ersten Sekretär zugewendet und vom König von Schweden eine Kirchen- und Hauskollekte für 6 Jahre nach einander bewilligt. Während das Jubeljahr der Einführung der Reformation in Leipzig 1839 den Eifer für den Verein in Sächsischen Landen wachrief, wurde 1841 ein Aufruf des Hofpredigers D. Karl Zimmermann in Darmstadt in seiner Allgemeinen deutschen Kirchen-Zeitung von sehr grossem Gewicht. Ohne den Gustav-Adolf-Verein zu kennen, oder vielmehr ohne sich dessen zu erinnern, fordert er zur Bildung von Vereinen zur Unterstützung der schwer bedrängten Glaubensgenossen auf, mit um so grösserem Erfolg, als die römische Kirche in den letzten Jahren in Deutschland zu grosser Macht gelangt war. Die Leipziger setzten mit Zimmermann sich in Verbindung; eine Versammlung wird nach Leipzig eingeladen; am

16. September 1842 hält D. Grossmann in der Thomaskirche die erste Gustav-Adolf-Festpredigt, und unter seinem Vorsitz findet die Beratung statt, aus welcher in neuer Gestalt und in weiterem zweckmässigen Gewande der allgemeine deutsche Verein der Gustav-Adolf-Stiftung hervorgeht.

§ 318. Kämpfe und Krisen des Vereins.

Auf der Versammlung zu Frankfurt 1843 wurde die Neuorganisation durchgeführt. Ein Centralvorstand wurde gewählt mit bleibendem Sitze in Leipzig; die Verteilung des Geldes wird ihm übertragen. In der Begriffsbestimmung der Hauptvereine und ihres Verhältnisses zum Centralvorstand einerseits, zu den Lokal- oder Zweigvereinen anderseits ist aufs glücklichste die Centralisation, welche die Zersplitterung der Kräfte verhütet, mit der Freiheit der einzelnen Vereine, welche die Freudigkeit des Wirkens erhält, vereinigt. Zimmermann-Darmstadt wird mit der Herausgabe eines Vereinsblattes: Der Bote des evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung betraut. In der Versammlung zu Göttingen 1844 schliessen sich die Preussischen Vereine dem grossen Gustav-Adolf-Vereine an, der bereits aus 150 Vereinen bestand. Auch die Hauptversammlung zu Stuttgart 1845 bezeugte ein erfreuliches Wachstum; die Gesammteinnahme betrug bereits 60 000 Thaler. Aber hier begann auch die schwere Krisis, deren Wetterleuchten bereits zu Frankfurt spürbar gewesen war in ungreifbaren Verdächtigungen des evangelischen Charakters des Vereins, in Verteidigungen, wo doch direkte Anklagen fehlten, eine Krisis, welche den so schön erblühenden Verein an den Rand des Verderbens brachte. Der erste Kampf wurde um den Namen geführt; die Aufhebung des Verbotes des Vereins in Bayern wurde vom Bayrischen Minister Abel in Aussicht gestellt, wenn der Verein seinen provozierenden, in Süddeutschland durch die geschichtlichen Erinnerungen an den 30jährigen Krieg höchst misfälligen Namen änderte. Der Centralvorstand blieb fest und verzichtete vorläufig auf die Zulassung in Bayern. Doch diese Bewegung war nur ein Vorbote des Sturms. Dieser brach los, als mehrere Zweigvereine den Antrag stellten, dass deutsch-katholische Gemeinden aus Vereinsmitteln unterstützt werden möchten. Die deutsch-katholische Bewegung, ein katholischer Libertinismus ungesundester Art, hatte in der öffentlichen Meinung sehr grossen Beifall gefunden, die Führer derselben: Ronge, Czerski, Rau, Bauer wurden überall gefeiert, staatliche und kirchliche Behörden kamen der Bewegung mit weitgehenden Zugeständnissen entgegen. Es ist in der That dem Centralvorstand zum Ruhm anzurechnen, dass er, obgleich die Popularität des Vereins auf dem Spiele stand, den Antrag ablehnte; die Hauptversammlung zu Stuttgart billigte seine Entscheidung. Und auch diese Frage war nur die Einleitung zu dem

Kampf, der in der Versammlung zu Berlin 1846 losbrach. Von Königsberg i. Pr. war Dr. Rupp als Delegierter gesandt worden, welcher, ehedem Garnisonprediger, wegen seines kirchlichen Radikalismus abgesetzt aus der Landeskirche nach seiner Ernennung zum Delegierten ausgetreten war und eine freireligiöse Gemeinde gebildet hatte. Bei der Legitimationsprüfung entstand die Frage, ob Rupp als ein Vereinsmitglied im Sinne des § 8 der Satzungen, welcher die Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche fordert, zu betrachten sei, und der Central-Vorstand verneinte die Frage. Demgemäss ersuchte derselbe den Dr. Rupp, freiwillig sein Mandat niederzulegen, aber vergebens. So musste die Entscheidung der Versammlung vorgelegt werden, welche von ½8 bis 12 Uhr abends darüber debattierte. Das Ergebnis der Abstimmung war 39 Stimmen für Ausschliessung des Dr. Rupp, 32 Stimmen dagegen; die Personenzahl der Abstimmenden war auf beiden Seiten gleich. Die Aufregung war furchtbar; Senior Krause aus Breslau erklärte die Abstimmung für das Totengeläute des Vereins, sie sei der Ausspruch eines Ketzergerichts. In alle Vereinskreise pflanzte sich die Aufregung fort; eine Menge von Broschüren für und gegen den Central-Vorstand erschien; viele kirchlich gesinnte Mitglieder schieden aus, weil sie freigemeindliche Tendenzen argwöhnten. Der Mecklenburg-Schweriner Hauptverein Güstrow mit 6 Zweigvereinen löste sich auf und hat sich nie wieder konstituiert. In Königsberg, Berlin, Mecklenburg-Schwerin, Stade, Leipzig und Hersbruck in Bayern wurden lutherische Gotteskasten gegründet, welche eine Menge tüchtiger Kräfte dem Gustav-Adolf-Verein entzogen. Von diesem Ruppschen Handel datiert das Vorurteil vieler kirchlichen Leute gegen den Verein, und dieses Vorurteil sollte durch das Nachspiel auf der Darmstädter Hauptversammlung im Jahre 1847 in gewisser Weise noch gerechtfertigt werden. Nicht nur wurde der an Stelle des infolge des Ruppschen Handels ausgetretenen Kirchenrates Schultz in Wiesbaden vorläufig vom Central-Vorstand gewählte Kirchenrat D. Kliefoth aus Schwerin von der Versammlung desavouiert, sondern die Versammlung nahm auch mit 62 von 74 Stimmen einen Beschluss an, welcher eine Misbilligung des formellen Verfahrens des Central-Vorstandes involvierte, was unter den obwaltenden Verhältnissen kaum anders ausgelegt werden konnte, als dass die Versammlung sich nachträglich auf Seite des Dr. Rupp stellte. Dass dennoch der Central-Vorstand sein Amt nicht niederlegte, sondern um der Sache des Vereins willen die Demütigung ertrug, gereicht ihm nur zum Lobe.

Um das Unheil voll zu machen, brach 1848 die Revolution auch verheerend in den Verein. Als er sich 1849 in Breslau wieder versammelte, waren nur 21 Abgeordnete erschienen. Die Einnahmen waren von 70 000 Thalern auf 14 000 Thaler hinabgesunken, und E. W. Hengstenberg schrieb 1850 das Vorwort zu seiner Evangelischen Kirchenzeitung

über den Spruch Mt 15 13: *Alle Pflanzen, die mein himmlischer Vater nicht gepflanzt hat, die werden ausgereutet*, denn *alle Unternehmungen, die nicht in dem ewigen Grund der Kirche ihre Wurzel haben, sind wie das Gras auf den Dächern, welches verdorret, ehe man es ausrauft. Was die Zeit gebracht hat, nimmt die Zeit hinweg, sie klingen, sie verklingen in der Zeit. Kronos frisst seine Kinder.* Bei dem Einfluss, den Hengstenberg und seine Kirchenzeitung auf ungezählte Scharen übte, brachte sein Verwerfungsurteil dem Verein unermesslichen Schaden; er schien in der That ein Sterbender zu sein. Was sollte es nützen, dass Berlin 1846 das s. g. *grosse Liebeswerk* des Vereins beschlossen hatte, d. h. die Einrichtung, dass eine besonders dürftige Gemeinde eine besonders grosse Gabe empfangen sollte, dass Breslau 1849 in hoffnungsvollem Mut das noch jetzt bestehende Institut der Reiseprediger in der Diaspora eingerichtet und wichtige Beschlüsse über den Dienst der Presse gefasst hatte. Starb der Verein, so fielen auch jene Einrichtungen und Beschlüsse dahin.

§ 319. Neubelebung des Vereins.

Aber der Gustav-Adolf-Verein sollte nicht sterben. Aus seinen schweren Nöten ging er verjüngt und gesundet hervor; sie dienten dazu, die Treuen treuer zu machen und um der Sache, der brüderlichen Liebe, willen die inneren Differenzen und Verstimmungen zum Schweigen zu bringen, um einmütigen Geistes in dem Riss zu stehen. Von ausserordentlich reichem Segen war dem Verein für sein inneres Leben und seine Vertretung nach aussen die Persönlichkeit seines langjährigen, im Jahre 1857 entschlafenen Präses D. Grossmann sen. in Leipzig. *Durch sein würdevolles, besonnenes, wahrhaft bischöfliches Auftreten hat er den Verein davor behütet, ins Parteitreiben der Zeit hineingezogen zu werden, er hat durch seine Rundschreiben und Ansprachen bewiesen, dass der Verein in echt evangelischem Geiste geleitet werde und wirke; er hat ihm eine Menge von Freunden gewonnen und die Angriffe seiner Feinde entkräftet.* Der Sterbende gab seinem Sohne, dem gleichfalls für den Gustav-Adolf-Verein hervorragend wirksamen D. Grossmann jun., die Mahnung an den Verein: *Sage dem Verein, dass er vor allen Dingen lebendig stehen möge im Glauben und nicht wanken vom festen Grunde der Kirche, der er dienet und der durch ihn aller Segen zuwächst. Lutheraner und Reformierte und Unierte mögen die grosse Lehre der Geschichte beherzigen und in brüderlicher Liebe da treu zu einander stehen, wo es gilt, in des Herrn Namen die schützende Rüstung nicht abzulegen und die Kelle nicht müssig zu lassen, dass wir unsre armen, bedrängten Brüder unsrer Kirche erhalten und die grosse gemeinsame Sache des reinen Evangeliums nach unserm Masse in alle Wege verbreiten. Nur möge der Verein nie vergessen, dass er ein Diener der Kirche ist, und nie Kirche machen wollen, am allerwenigsten*

Mengerei. Vornehmlich der weisen Leitung und der evangelischen Wärme des D. Grossmann ist es zuzuschreiben, dass der Gustav-Adolf-Verein sich das Vertrauen kirchlicher Kreise und kirchlicher Behörden in zunehmendem Masse gewann. Schon 1851 durfte die Hauptversammlung in Hamburg sich der warmen und brüderlichen Anerkennung des in Elberfeld unter v. Bethmann-Hollwegs Vorsitz versammelten Evangelischen Kirchentages erfreuen, 1855 konnte in Heidelberg berichtet werden, dass die Konsistorien von Oldenburg und Bernburg den Verein empfohlen, das Konsistorium der Provinz Sachsen dem Halleschen Hauptverein auf dessen Ansuchen versprochen habe, ihn wider die gegen ihn erhobenen Verdächtigungen und Beschimpfungen öffentlich zu rechtfertigen, und die Westfälische-Provinzial-Synode sprach dem Verein ihren Dank aus für die Unterstützung ihrer Gemeinden in der Diaspora. Schon im September 1849 hatte der König Maximilian II. das Verbot des Vereins in Bayern aufgehoben und jedes Hindernis seiner Einführung und Wirksamkeit dort beseitigt. In Österreich hatte Franz Joseph I. durch sein Protestantenpatent vom 8. April 1861 seinen evangelischen Unterthanen die volle politische und religiöse Freiheit gegeben; die Folge war die Bildung von Gustav-Adolf-Vereinen in Österreich und deren organischer, von der Regierung genehmigter Anschluss an den deutschen Gustav-Adolf-Verein. Das innere Wachstum des Vereins geht mit der äusseren Anerkennung gleichen Schritt.

Als 1857 der Verein sein 25jähriges Jubiläum in Cassel feierte, hatte er bereits mehr als 100 Kirchen und Schulen erbaut und 850 Gemeinden mit der Summe von 970000 Thaler unterstützt. Von Bedeutung war, dass 1852 in Wiesbaden durch den Berliner Prediger D. Jonas die Mitarbeit der Frauen angeregt wurde. In Berlin entstand der erste Frauen-Verein der Gustav-Adolf-Stiftung; der Gedanke brach rasch sich Bahn, so dass jetzt mehr als 400 Frauen-Vereine für die Sache thätig sind. Auf der Versammlung in Nürnberg 1862 empfingen sie ihre Satzungen, in denen namentlich die Präzisierung ihrer Aufgabe wertvoll ist: *Fürsorge für Konfirmanden, und diesfallsige Anstalten, für Witwen und Waisen evangelischer Prediger und Lehrer, persönliche Unterstützungen von Predigern und Lehrern in der Diaspora und Beihilfe zur innern Ausstattung von Kirchen mit Glocken, Orgeln, Altarschmuck u. s. w.*

Die enge organische Verbindung der Frauen-Vereine mit dem Gesammtverein wird ebenfalls darin hergestellt. Zur Erläuterung diene, dass unter Konfirmanden-Anstalten solche Häuser zu verstehen sind, welche die Kinder der weit verstreuten evangelischen Gemeindeglieder der Diaspora — z. B. die Gemeinde Prüm in der Eifel umfasst 17 Quadratmeilen mit 300—400 Gemeindegliedern — zum Konfirmanden-Unterricht während der Wintermonate sammeln und verpflegen. Im Jahre 1858 entstanden die beiden ersten Studentischen

Gustav-Adolf-Vereine in Berlin und Jena, denen eine Reihe anderer bald folgte; auch sie empfingen 1862 eine klare Stellung zu dem Gesammtverein in dem von der Versammlung angenommenen Gutachten des Central-Vorstandes: *Die Bildung studentischer Hilfsvereine ist höchst erfreulich und deshalb nach Möglichkeit zu fördern; jedoch würde ihre formelle Anerkennung als Zweigvereine statutenwidrig sein, im übrigen ist die Regelung ihres Verhältnisses zu den betreffenden Orts- oder Hauptvereinen diesen selbst zu überlassen.* Den Studentischen Vereinen gereicht es zur Ehre, dass sie ihren Eifer für die Sache dadurch nicht haben erkalten lassen, dass 1863 ihr Antrag auf grössere Selbständigkeit abgelehnt wurde. Seit etwa 1880 haben sie die Unterstützung ihrer Kommilitonen aus der Diaspora zu ihrer Hauptaufgabe gemacht. Endlich ist aus der Geschichte des Vereins bis 1863, in welchem Jahre die Entwickelung bis zu einem gewissen Ruhepunkte der Vollendung inbetreff der Verbreitung der Vereine gekommen war, noch die eigentümliche Thatsache zu erwähnen, dass der Preussische Oberkirchenrat zu Berlin auf den 1852 geäusserten Wunsch der Hauptversammlung in Wiesbaden die Fürsorge für die evangelischen Gemeinden in der Moldau und Walachei übernahm.

§ 320. Der Bestand des Vereins.

Mit dem Jahre 1863 ist die Entwickelung des Gustav-Adolf-Vereins nach aussen und nach innen hin zu einem gewissen Abschluss gekommen. *Das ganze evangelische Deutschland ist in das Vereinsleben hineingezogen, eine wesentliche Vermehrung der Haupt-Vereine ist nicht mehr möglich, die richtige Stellung zu den auswärtigen Brüdervereinen ist gewonnen.* Das schliesst jedoch Modifikationen dieser Stellung keineswegs aus; eine erfreuliche Modifikation ist die Thatsache, dass Ende Juli 1890 die Evangelisations-Gesellschaft von Elsass-Lothringen einstimmig sich rückhaltlos an den Gustav-Adolf-Verein angeschlossen hat; um so erfreulicher, als sie bei dem Ausscheiden aus der Evangelisationsgesellschaft für die östlichen Departements Frankreichs im Jahre 1871 und bei ihrer Verselbständigung ausdrücklich jeden Gedanken an eine organische Vereinigung mit dem deutschen Gustav-Adolf-Verein ferngehalten hatte (v. Criegern S. 71). *Im Innern war der Ausbau der Verfassung durch eine Reihe wichtiger Beschlüsse vollendet; man hatte nach und nach alles gefunden, wodurch die Vereinsthätigkeit gehoben und gepflegt werden kann: Vereinsfeste, Vereinslitteratur u. s. w. Endlich hatte sich auch die Stellung des Vereins zu den kirchlichen Richtungen ganz von selbst geklärt.* Es hat selbstverständlich seither nicht an einflussreichen Bewegungen gefehlt, allein in fast ununterbrochen stetigem Wachstum ist der Verein vorangeschritten. Zu solchen Bewegungen zählen wir nicht die schnöde Undankbarkeit der Slaven in Böhmen, Mähren,

Ungarn, welche trotz der nicht müde werdenden Liebe des Vereins, die sich zahlreichen slavischen Gemeinden stets zugewendet hat, seit Anfang der sechziger Jahre nicht müde werden, den Verein zu verunglimpfen; auch nicht die Thatsache, dass, als zur Jubelgabe für die Oesterreichischen Protestanten zum Gedächtnis des Toleranzediktes von Joseph II. 1781 eine Summe von etwa 170000 Mark 1881 gesammelt war, die Synode helvetischer Konfession sich durch Zusammengehen mit der Synode Augsburgischer Konfession nicht *besudeln* wollte, und so eine Verwendung der Jubiläumsgabe als solcher, die für beide Konfessionen gesammelt war, unmöglich wurde. Dagegen bedenklicher war der Vorwurf gegen den Verein, der 1863 in Lübeck zuerst erwähnt wurde und ohne laut zu werden die Freude am Gustav-Adolf-Verein in manchen Kreisen fort und fort dämpft, dass nämlich der Verein auf die allmähliche Beseitigung der Sonderbekenntnisse hinarbeite. In dieser Form, welche von einer Tendenz des Vereins redet, ist der Vorwurf völlig unbegründet; allein es ist kaum in Abrede zu stellen, dass die Thätigkeit des Vereins in vielen von ihm unterstützten bezw. begründeten Gemeinden eine Nivellierung der Bekenntnisunterschiede zur Folge hat. In römischer Umgebung thut sich eben alles zusammen, was evangelisch ist; Lutheraner und Reformierte bilden eine Gemeinde; der Konsensus beider Bekenntnisse kommt in Lehre und Kultus zum Ausdruck, also die s. g. Konsensus-Union im Unterschied von der kirchenregimentlichen und sakramentlichen Union wird befördert. Ein Vorwurf gegen den Gustav-Adolf-Verein kann diese Folge seiner Thätigkeit jedoch um so weniger sein, als es sich bei jenen Gemeinden nur darum handelt: entweder Bildung einer Konsensus-Gemeinde oder Untergang durch Rom. — Von sehr grosser Wichtigkeit für den Verein, d. h. jetzt schon für die evangelische Kirche in der Diaspora, erwies sich das Österreichische Volksschulgesetz vom 14. Mai 1869, wodurch den bisher zu Recht bestandenen konfessionellen Schulen der Charakter der Öffentlichkeit genommen und die Errichtung konfessionsloser Gemeindeschulen vom Staate befohlen war. Auf dem Programm des politischen Liberalismus stand zu jener Zeit allgemein das Zauberwort: *konfessionslose Volksschule,* und dem blinden Liberalismus der Protestanten im Österreichischen Reichsrate ist's zu danken, dass das Gesetz durchging. Für Österreich mit seinen 2% Evangelischen unter 90% römischen Katholiken und 8% Juden bedeutete dies Gesetz nichts Anderes, als die Katholisierung sämmtlicher Volksschulen. Nur wohlhabende evangelische Gemeinden grösserer Ausdehnung konnten sich neben der öffentlichen Volksschule Privatschulen halten; die ärmeren Gemeinden waren dazu um so weniger im stande, als das katholische Volksschulwesen bisher äusserst vernachlässigt gewesen war und bei der Reorganisation die finanziellen Kräfte des Volkes fast über Gebühr in Anspruch nahm. Trotz kräftiger Hilfe des Gustav-Adolf-Vereins gingen bald

etwa 150 evangelische Schulen ein, und die Jugend der evangelischen Gemeinden war in den öffentlichen Schulen dem römischen Einfluss schutzlos preisgegeben. Die Österreichische konfessionslose Gemeindeschule ist in Wahrheit die römisch-katholische Schule strengster Observanz; man spricht nicht von Gemeindeschulen, sondern nur von katholischen Schulen; die Lehrer, auch wenn sie evangelisch oder jüdisch sind, werden von den Schulinspektoren angehalten, die Kinder zu den Prozessionen zu leiten, evangelische Schulamtskandidaten finden keine Berücksichtigung, angeblich konfessionslose Lesebücher enthalten Gebete an die Heilige Jungfrau und Lebensgeschichten von Heiligen u. dgl. mehr. Daneben fehlte es jedoch auch in Österreich nicht an hoffnungerweckenden Thatsachen; vor allem ist unter diesen die sehr edle und hilfsbereite Stellung des Österreichischen Kaiserhauses gegen die Evangelischen der Monarchie, sodann die Bildung von evangelischen Gemeinden in Innsbruck und Meran, beide in Tyrol, zu nennen. Zwar war durch das interkonfessionelle Gesetz vom 25. Mai 1868 das Recht zur Bildung evangelischer Gemeinden gewährleistet, allein der Tyroler Landtag meinte auf grund des Tyrolischen Landesgesetzes vom 7. August 1866 das Recht zu haben, seinem Lande den Ruhm ungestörter Glaubenseinheit, für deren Wahrung die Tyroler Pilger eine besondere Belobigung von Pius IX. erhalten hatten, zu bewahren. Erst die ministerielle Erklärung vom 24. Dezember 1875 trat dem Anspruch des Tyroler Landtags entgegen, und die Konstituierung der beiden evangelischen Gemeinden konnte vor sich gehen. Allein noch 1879 beschloss eine Katholikenversammlung, mit allen gesetzlichen Mitteln der Ausbreitung des Evangeliums in Tyrol entgegenzuarbeiten, vor allem keine Grundstücke an Evangelische zu verkaufen u. dgl. mehr; Erfolg hatte die Intoleranz nicht. Auch das Preussische Landesgesetz vom 17. Juli 1875, welches in höchst wohlthätiger Weise das übertriebene Kollektenwesen einschränkte, aber durch seine Bestimmung, dass nur regelmässige Mitgliederbeiträge anstandslos zu erheben gestattet, dass aber das unterschiedslose Sammeln in den Häusern von jedesmaliger behördlicher Genehmigung abhängig zu machen sei, drohte sowohl den Missionsgesellschaften als dem Gustav-Adolf-Verein eine grosse Einbusse, da sich bekanntlich die Landleute sehr davor scheuen, ihre Namen als Mitglieder zu regelmässig wiederkehrendem Beitrag einschreiben zu lassen. Allein ein Erlass der Ministerien des Innern und des Kultus an die Oberpräsidenten vom 27. August 1876 schuf für ältere und zuverlässige Vereine, unter denen namentlich die Rheinisch-Westfälische Missionsgesellschaft und der Gustav-Adolf-Verein aufgeführt waren, solche Erleichterungen, dass die Gefahr ohne jede Schädigung vorüberging. Im Jahre 1880 auf der Versammlung in Karlsruhe verfügte der Verein bereits über eine Jahreseinnahme von 750760 Mark; im Jubiläumsjahr 1882 stieg die Einnahme auf 897743 Mark, welche an

1197 Gemeinden verteilt wurde. Allerdings eine grosse Summe; doch es ist zu bemerken, dass sie relativ nicht gross ist; es kommen bei 26 Millionen Protestanten in Deutschland nur etwa $3^1/_2$ Pf. auf den Kopf. Die deutschen Gesellschaften für Heidenmission hatten 1882 eine Einnahme von 2391209 Mark, die der Inneren Mission in ihren unzähligen Vereinen war ohne Zweifel noch weit grösser. Sodann ist die Thatsache zu bemerken, dass die Beteiligung am Gustav-Adolf-Verein in demselben Masse wächst, als die Evangelischen aus eigener Anschauung und Erfahrung die Nöte und Kämpfe armer evangelischer Gemeinden gegen die erdrückende Macht Roms kennen gelernt haben, dass die Beteiligung abnimmt, je ungestörter die evangelische Bevölkerung lebt. Während z. B. in Steiermark 33 % der evangelischen Bevölkerung Vereinsmitglieder sind, in ganz Österreich 14 %, in der Pfalz 13 %, sind von der evangelischen Bevölkerung Hamburgs nur $^1/_5$ % Vereinsmitglieder. Wir schliessen hier nach dem Bericht des Central-Vorstandes für das Vereinsjahr 1894/95 eine Übersicht an über die seitherige Thätigkeit des Gustav-Adolf-Vereins überhaupt. Der Verein hat seit seiner Entstehung an Liebesgaben verteilt 30590416 Mark; von diesen fallen auf die Diasporagemeinden Deutschlands 17964925 Mark, auf Österreich-Ungarn 9131034 Mark, auf sonstige Länder (Rumänien, Bulgarien, Serbien, Türkei, Ägypten, Frankreich und Algerien, Belgien, Italien, Portugal, Spanien, Amerika, Persien u. s. w.) 3125537 Mark; an Naturalspenden und persönlichen Unterstützungen wurden verausgabt 368919 Mark. Durch diese Summen sind 4244 Gemeinden unterstützt mit 1868 Kirch-, Bethaus- und Turmbauten, 812 Schulbauten, 744 Pfarrhausbauten, 579 Pfarrergehalten, 1631 Lehrergehalten und Schulerhaltung, 529 Konfirmanden-, Waisen-, Diakonissen-Anstalten, 30 Witwenkassen, 78 Erwerbungen von Friedhöfen u. s. w. u. s. w. Die Jahreseinnahme 1894/95 betrug 2056193 Mark, das Vereinsvermögen 3991061 Mark.

§ 321. Die kirchliche Bedeutung des Vereins.

Die kirchliche Stellung und die Bedeutung des Gustav-Adolf-Vereins im modernen kirchlichen Leben bedarf einer kurzen Beleuchtung. Seine kirchliche Stellung ist seitens der kirchlichen Behörden sehr geachtet. Er wird überall als Förderer des evangelischen Lebens begrüsst; der Preussische Oberkirchenrat unterlässt es nicht, zu jeder Hauptversammlung einen Vertreter zu entsenden, der den Sympathieen des Oberkirchenrates Ausdruck zu geben hat. Der Gustav-Adolf-Verein freilich leistet dem Kirchenregiment auch die wesentlichsten Dienste, sowohl in den Preussischen Provinzen mit konfessionell gemischter Bevölkerung, als auch in Serbien und Rumänien, Brasilien, Chile, den La-Plata-Staaten, in allen Ländern, deren evangelische Kirchen mit

der Preussischen Landeskirche unter dem Oberkirchenrat organisch verbunden sind, und deren Verbindung in den betreffenden Ländern gesetzlich anerkannt ist. Einerseits ist der Gustav-Adolf-Verein konfessionell, sofern er seine Hilfsleistung von dem Bekenntnis der Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche abhängig macht; anderseits ist er bekenntnislos, sofern er es nicht definiert, was Zugehörigkeit zur evangelischen Kirche bedeute, und sofern er weder von seinen Mitgliedern noch von den durch ihn unterstützten Gemeinden die Zustimmung zu einem formulierten Glaubensbekenntnis fordert. Somit überlässt er das Urteil über den evangelischen Charakter seiner Pfleglinge diesen selbst und ihren kirchlichen Oberen, — in der That das einzig Durchführbare bei einem Verein von solcher Ausdehnung, auch nicht notwendig ein Symptom der Gleichgültigkeit gegen das Bekenntnis, vielmehr ein Zeugnis von dem freudigen Glauben an die Macht der evangelischen Wahrheit, die in den Gemeinden ihre Kraft entfalten werde, wenn sie nur erst lebensfähig existieren und durch den Gegensatz gegen Rom zu energischer Selbstbesinnung fort und fort geführt werden. Man kann deshalb nicht sagen, dass thatsächlich der Gegensatz gegen Rom das einigende Band des Gustav-Adolf-Vereins sei, die einigende Macht ist vielmehr positiver Art, das Interesse, alles, was evangelisch sich nennt, zu bewahren und zu stärken, damit es nicht untergehe. Der Gustav-Adolf-Verein ist in der That ein Werk evangelischer Bruderliebe, das die innere Zusammengehörigkeit der Glieder der evangelischen Kirche daheim und in der Diaspora diesen zum Bewusstsein bringt. Dieser positive Charakter des Gustav-Adolf-Vereins hat ihn durch die Klippen seiner Entwickelungsfahrt glücklich hindurchgeführt; bald nach dem Ruppschen Streit strömten erregte Massen ihm zu, um ihn zu einem Bundesgenossen freigemeindlicher Ideen zu machen, aber schnell, wie sie gekommen, verschwanden sie auch wieder. Es mögen immerhin zahlreiche Mitglieder sich finden, deren vornehmstes Interesse am Gustav-Adolf-Verein der Gegensatz gegen Rom ist, denen der Verein ein Mittel ist, wider Rom zu streiten, ob auch nur defensiv; allein die Ausdauer auch dieses Interesses ist bei dem Charakter des Vereins nur dadurch möglich, dass die Segnung evangelischer Zusammengehörigkeit und Brüderlichkeit positiv an ihnen sich geltend macht. Eben diese Wirkung des Gustav-Adolf-Vereins ist überall zu konstatieren; er hat für die evangelische Kirche die schöne Bedeutung erlangt, dass er das Gemeinschaftsbewusstsein gepflegt und, wo es fehlte, wachgerufen hat und fort und fort wachruft. Den zerstreuten Evangelischen hat er die Liebeshand zur Rettung aus oft übertiefem Elend und grosser Verkommenheit gereicht, ganz vergessene Protestantenhäuflein, z. B. in Polen, hat er ans Licht gezogen und durch Gründung und Sicherstellung von Gemeinden für die Zukunft erhalten, den mutlosen und verzagenden Evangelischen in der Zerstreuung, denen der allmähliche

Übertritt zu Rom die einzige Aussicht war, hat er Freudigkeit und Glaubensmut neu gewonnen. Was würde in der That aus den 500000 Evangelischen, denen nach allgemeinem Überschlag die Fürsorge des Gustav-Adolf-Vereins gilt, geworden sein ohne seine Hilfe? Welch eine Summe von liebender Fürsorge ist und wird denselben gewidmet, und welch eine Befruchtung des Glaubenslebens und des Liebeslebens strömt zurück auf die, welche Liebe geübt und Bruderliebe gepflegt haben!

2. Kapitel.

Aufgaben der Kirche. Pia desideria.

§ 322. Die Pflicht der Landeskirche gegen ihre Diaspora.

Die Frage nach der Aufgabe der Kirche in Verbindung mit der Darstellung der Thätigkeit des Gustav-Adolf-Vereins ist die Frage nach der Pflicht der Landeskirche, ihre Einheitlichkeit allen ihren Gliedern gegenüber äusserlich zu bethätigen. Dass eine solche Pflicht vorhanden ist, erkennen die Mitglieder des Gustav-Adolf-Vereins thatsächlich durch ihre Mitgliedschaft an; als Glieder der evangelischen Kirche wissen sie sich anderen, notleidenden Gliedern der evangelischen Kirche und evangelischen Gemeinden als solchen verpflichtet; evangelische Bruderliebe zu üben gehört zum Bestand evangelischen Christentums und evangelisch kirchlichen Lebens. Die ideelle *evangelische Kirche* hat Realität in den evangelischen Einzelgemeinden und, wenigstens in Deutschland, in den Landeskirchen (bezw. Konfessionskirchen); die Pflicht der evangelischen Kirche zur Bruderliebe wird in concreto zur Pflicht der Landeskirche. Von anderer Seite aus wird demselben Bewusstsein auch in den Satzungen des Gustav-Adolf-Vereins selbst Ausdruck gegeben. Nach § 1 derselben wird den evangelischen Glaubensgenossen in und ausser Deutschland nur insofern geholfen, als *sie im eigenen Vaterlande ausreichende Hilfe nicht erlangen können.* Damit ist ausgesprochen, dass das Normale die Hilfe *im eigenen Vaterlande* sei, d. h. korrekter ausgedrückt: durch die Landeskirche, der sie angehören; der Verein sei somit nur ein Notbehelf für die Gemeinden, denen normale Hilfe nicht zuteil werde. Grundsätzlich richtig ist damit die Stellung des Vereins zur organisierten Kirche bezeichnet; wie bei dem Verein für Innere Mission muss es als Aufgabe des Vereins erkannt werden, an seiner Selbstauflösung zu arbeiten, auch dadurch, dass er einen Teil seiner Wirksamkeit an die kirchlichen Organe zu übertragen bestrebt sein muss. Auch durch seine Organisation und den Geschäftsumfang, den der Gustav-Adolf-Verein nach und nach gewonnen hat, muss eine möglichst grosse Entlastung ihm erwünscht sein und als notwendig erscheinen. Das Manual des Central-Vorstandes in Leipzig hat jährlich nicht weniger als 8000 bis 9000 Journalnummern, d. h.

eine solche Zahl eingehender Briefe und von seiner Seite aus erfolgter Antworten; die Wirksamkeit des Gustav-Adolf-Vereins erstreckt sich so ziemlich auf alle Länder Europas, auf Nord- und Südamerika, auf einen Teil Asiens und Afrikas. Es gereicht dem Central-Vorstand nicht zum Vorwurf, dass Irrtümer auf grund falscher Berichte oder sonstiger Einflüsse vorkommen, und es ist nur der grossen Liebe zur Sache und der Opferfreudigkeit des Präses D. Fricke und seiner freiwilligen Mitarbeiter zu verdanken, dass, so weit nachweisbar, dieser Irrtümer so wenige sind. Allein es ist auf die Erfahrung zurückzugehen, die sich so oft bewährt hat, dass da, wo eine Überlastung der freiwilligen Helfer eintritt, die Arbeit und die entscheidende Thätigkeit auf die besoldeten Beamten übergeht, und die Sache selbst leidet Schaden davon. Nicht als ob es im Central-Vorstand bereits so sich verhielte; aber die Gefahr, dass es auch in diesem Werke dahin kommen werde, ist vorhanden, und sie wird wirksam, sobald Männer von so hochgradiger Begeisterung für die Sache einmal fehlen werden. Mögen sie dem Verein niemals fehlen! Doch auch, wenn sie in ausreichender Kraft und Zahl dem Gustav-Adolf-Verein stets zu gebote ständen, auch wenn von Irrtümern und anderen Schwachheiten nichts gefunden würde, — die Misstände in seiner Wirksamkeit auf kirchlichem Gebiet finden sich auch im Gustav-Adolf-Verein, wie bei den freien Vereinen der Inneren Mission wir sie gefunden haben. Dort fanden sich diese Misstände in dem mangelnden kirchlichen Bewusstsein der Pfleglinge betreffs der Orts- oder Lokalgemeinde, beim Gustav-Adolf-Verein finden sie sich im mangelnden kirchlichen Bewusstsein der Pfleglinge betreffs der grösseren kirchlichen Gemeinschaft. Gewiss, den einzelnen evangelischen Gemeinden, die vorhanden sind oder die noch werden sollen, wird geholfen, das Gefühl der Zusammengehörigkeit der Gemeindeglieder wird durch die gemeinsame Not, die gemeinsame Arbeit, die gemeinsame Erfahrung der Hilfe sehr gehoben und vertieft, — allein die Gemeinden bleiben moralisch isoliert, irgend ein inneres Band der Liebe, des Dankes, der Verpflichtung gegen die Provinzialkirche oder die Landeskirche wird in keiner Weise geknüpft, wohl bemerkt: in der ganzen Zeit des Ringens um die Existenz und die Konsolidierung nicht geknüpft; nur Dank und Gegenliebe gegen einen Verein, von dessen Mitgliedern sie aber niemand kennen, der ihnen nur ein Name, ein wesenloses Abstractum ist, und Dank und Gegenliebe sind gegenstandslos und sinken dahin.

Die Aufgabe der organisierten Kirche — hier nicht der Lokal-, sondern der Provinzial-, der Landesgemeinde — ist damit klar gekennzeichnet. Das Kirchenregiment (sei es Synode oder Konsistorium) hat es den Kirchengliedern zum Verständnis und zur Erfahrung zu bringen, dass die Landeskirche für die Einzelgemeinde nicht die Polizeimacht bedeute, welche allen Ausschreitungen und freien Bewegungen wehrt und vornehmlich nein sagt oder bureaukratische Lasten

auferlegt, dass sie vielmehr die Mutter ist, welche ihre Kinder segnet und die Kranken und Schwachen nicht etwa freiwilligen Pflegern überlässt, sondern selbst sie pflegt und mit fördernder und schützender Liebe umfängt. Es ist ein unnatürlicher Zustand für die Kirche, freien Vereinen die Fürsorge für die armen Gemeinden in ihrer Mitte zu überlassen und sich der ehrenvollen und lebenfördernden Liebespflicht zu entschlagen; es ist für die Kirche ein unwürdiger Zustand, um doch nicht ganz müssig zu stehen, den Bettelmantel umzuhängen und zuerst bei den Ihrigen eine Notstandskollekte alle zwei Jahre einzusammeln, um dann zu dem freien Verein der Gustav-Adolf-Stiftung einen Gesandten mit der Bitte um Gaben zu senden, und endlich die bedürftigen Gemeinden selbst ihre Kollektanten als Bilderverkäufer u. dgl. ins Land schicken zu lassen oder durch Zeitungsinserate das Mitleid zu erwecken. Liebe üben ist gut und schön, Liebe dankbar anzunehmen, ist eine christliche Tugend; aber um Liebeserweise zu bitten, wenn man selbst sich helfen kann, ist Bettelei, und der Dank für empfangene Liebesbeweise solcher Art ist der Deckmantel der egoistischen Freude über erlangte Beute. Der Vorwurf trifft nicht die einzelnen unterstützten Diasporagemeinden, er trifft die Kirche, sowohl die Provinzial- als die Landeskirche. Dass diese — wir beschränken uns auf die Preussische Landeskirche — in der That sich selber helfen kann und des Gustav-Adolf-Vereins nicht bedarf, ergiebt sich aus folgender Tabelle, welche dem Berichte des Central-Vorstandes des Gustav-Adolf-Vereins über das Jahr 1894/95 entnommen ist. Die erste Rubrik nennt die Namen der Provinzialkirchen, die zweite die Summen der von ihren Vereinen geleisteten Gaben, die dritte die von den Provinzialkirchen empfangenen Gaben, beides in dem Zeitraum seit Gründung des Gustav-Adolf-Vereins. Für die zweite Rubrik ist jedoch zu bemerken, dass die wirkliche Summe der geleisteten Gaben an den Gustav-Adolf-Verein um das Drittel höher ist, als die angegebene, das laut Statut dem Central-Vorstand in Leipzig abzuliefern ist.

Brandenburg	hat gegeben	2199959	M.,	hat empfangen		30835	M.
Schlesien	„ „	1529563	„	„	„	2072882	„
Rheinprovinz	„ „	2572399	„	„	„	2844087	„
Sachsen	„ „	1301902	„	„	„	163434	„
Ost- u. Westpreussen	„ „	927040	„	„	„	1714095	„
Westfalen	„ „	1430114	„	„	„	2395289	„
Posen	„ „	328154	„	„	„	1297178	„
Pommern	„ „	589607	„	„	„	75415	„
Preuss. Landeskirche	hat gegeben	10878738	M.,	hat empfangen		10593215	M.
	Hierzu . . . ⅓	3626246	„				
	Summa	14504984	„				
	Ab empfangen .	10593215	„				
	Überschuss . . .	3911769	M.				

Aus dieser Zusammenstellung geht hervor, dass von der Preussischen Landeskirche fast vier Millionen Mark mehr an freiwilligen Gaben Einzelner an den Gustav-Adolf-Verein abgeliefert sind, als die Diasporagemeinden der Preussischen Landeskirche empfangen haben. Hessen-Nassau hat über eine Million Mark mehr geleistet als empfangen. Hannover etwa 700 000 Mark, Schleswig-Holstein etwa 940 000 Mark mehr. Überdies darf nicht verschwiegen werden, dass in dem Bericht des Central-Vorstandes die Gaben der Hauptvereine (bezw. aus den Provinzialkirchen) mit dem Vermerk angegeben werden: *so weit sie zur Kenntnis des Central-Vorstandes gekommen sind.* Um das an den Central-Vorstand abzuliefernde Drittel der Einnahme herunter zu drücken, scheint eine Pia fraus nicht ganz ungewöhnlich zu sein; wie viel sich dadurch die wirklichen Einnahmen bezw. *Verfügungen* über die angegebenen Summen erhöhen, lässt sich natürlich nicht feststellen. Was soll damit gesagt werden? Nicht, dass der Überschuss etwa dem Gustav-Adolf-Verein entzogen werden soll, oder dass die Gaben für den Gustav-Adolf-Verein sich verringern mögen; die Liebesarbeit, die er treibt, soll und darf nicht gestört oder eingeschränkt werden. Es soll vielmehr der Beweis dadurch erbracht werden, dass es ein das Bewusstsein der kirchlichen Zusammengehörigkeit schädigender Umweg ist, etwa dieselbe Summe als Liebesgabe einem Verein darzubringen, um dieselbe Summe vom Verein als Liebesgabe zurückzuempfangen, und dass ohne irgend eine Mehrbelastung der evangelischen Landeskirchenglieder dieselbe Summe der Liebe der Kirche selbst zugute kommen, dieselbe Summe des Dankes der Diasporagemeinden der konkreten eigenen Mutterkirche zuteil werden könnte, wenn diese in ihrem Kirchenregiment sich der Pflicht bewusst werden möchte, für ihre armen Gemeinden zu sorgen. Es ist völlig irrationell, hohe Würdenträger der Preussischen Landeskirche als Bittende und Dankende vor einem freien Verein erscheinen zu sehen, während von der durch sie vertretenen Kirche mehr diesem Vereine gegeben, als von ihr empfangen wird; es ist noch mehr irrationell, dass es z. B. in Hessen-Nassau Diasporagemeinden ärmlichsten Zustandes giebt, während aus dieser Provinz mehr als eine Million Mark Überschuss dem Gustav-Adolf-Verein zur Verfügung gestellt wird, den er für die evangelischen Brüder in der weiten Welt verwendet.

Die Aufgabe der Kirche als Provinzial- bezw. Landeskirche wird es also sein, für ihre bedrängten evangelischen Diasporagemeinden selbst einzustehen. Das was seitens des Gustav-Adolf-Vereins der Natur der Sache nach nicht erreicht werden kann, nämlich einerseits die Bruderliebe und den Dank für die Bruderliebe als befruchtenden Segensstrom der Kirche selbst zugute kommen zu lassen, also das Bewusstsein der Einheitlichkeit der Kirche auf der gesunden Basis der Einheitlichkeit der Provinzial- bezw. Landeskirchen aufzubauen, und anderseits das Interesse für die Einheitlichkeit mit dem für die Heiligkeit der Kirche

zu verbinden, würde alsdann erreicht werden und die wahrhaftige Erbauung der Kirche würde in weit tieferer Weise die Folge sein. Aber freilich mit dieser Sorge für die Diasporagemeinden in ihrer Mitte ist die Aufgabe der Kirche nicht abzuschliessen. Wir haben gehört, dass eine Reihe auswärtiger evangelischer Gemeinden der höchsten Behörde der Preussischen Landeskirche untergeben sind, in England und Holland, in Rumänien und Serbien, in Nord- und Südamerika u. s. w. Soll diese Fürsorge nicht den Charakter einer Personal-Union im Kirchenregiment bedeuten, sondern eine Eingliederung jener Gemeinden in den Organismus der heimischen Landeskirche, so würde die finanzielle Fürsorge für jene in derselben Weise zu geschehen haben, wie die für die heimischen Diasporagemeinden, also eine Pflicht der Landeskirche sein. Und nicht nur in das Gebiet des Gustav-Adolf-Vereins, sondern auch in das hier zu erwähnende Gebiet der Inneren Mission würde die Pflicht der Kirche reichen. Die Seemannsmission, dies jüngste Kind der Inneren Mission, darf nicht der zufälligen Fürsorge freier Vereine überlassen sein, sie ist Sache der Kirche, welche ihre Kinder, die deutschen Seeleute in den fremden Häfen, zu bewahren hat. Dass die Seemannsmission nicht Sache einer einzelnen Provinzialkirche, nicht einmal einer einzelnen Landeskirche sein würde, sondern, weil deutsche Seeleute aus allen Kirchen Deutschlands stammen, Sache der Vereinigung aller deutschen Landeskirchen — eine verheissungsvolle Aufgabe der Eisenacher Kirchenkonferenz —, wird dem erwachten Pflichtbewusstsein der Kirche keine unüberwindliche Schwierigkeit bereiten.

§ 323. Die finanzielle Ermöglichung der Fürsorge.

An der so wichtigen Frage, woher die finanziellen Mittel zu nehmen seien, damit die Kirche ihre Pflichten erfüllen könne, dürfen wir nicht vorübergehen. Wir erinnern uns, dass Ratione rei auch aus der Einrichtung übersehbarer Seelsorgegemeinden und deren Diakonie in weiterem Umfange erhebliche Aufwendungen der Kirche erwachsen würden; hier möge über diese Frage generell gehandelt werden.

Es würde zu weit führen, auch die Dotationsansprüche der 1866 neu erworbenen Provinzen darzulegen, welche mit diesen an den Preussischen Staat gefallen sind. Nur von den acht älteren Provinzen Preussens sei die Rede. Zunächst dürfte darauf hinzuweisen sein, dass in Preussen der Staat seinen in dem Edikt vom 30. Oktober 1810 eingegangenen Verpflichtungen zur Dotation der evangelischen Kirche noch nicht nachgekommen ist.[1]) Das erwähnte Edikt erklärte sämmtliche

1) Vgl. H. Gerlach, Die Dotationsansprüche und der Notstand der evangelischen Kirche im Königreich Preussen 1875. — Fr. Venter, Das gute Recht der preussischen evangelischen Kirche auf Gewährung einer Dotation seitens des Staates, 1886. — R. W. Dove, Art. Sekularisation in RE² 14 (1884), S. 41—63.

liegende Güter der römischen und der evangelischen Kirche für Staatsgut und versprach in § 4 *eine reichliche Dotierung der Pfarreien, Schulen, milden Stiftungen und selbst derjenigen Klöster, welche sich mit der Erziehung der Jugend und der Krankenpflege beschäftigen u. s. w.* Die römische Kirche hat nun durch die päpstliche Bulle De salute animarum vom Jahre 1821 (am 23. August ej. a. durch königliche Kabinetsordre in der Gesetzsammlung publiziert) mit dem Staate diese Dotationsfrage ihrerseits geregelt und geordnet und bezieht seit 1822 ihre festen staatlich gewährten Dotationen. Die evangelische Kirche, deren eingezogene verstaatlichte Güter einen damaligen Wert von etwa $25\frac{1}{2}$ Million Mark repräsentieren, hat bis heute keine Dotation empfangen, obgleich die staatliche Verpflichtung dazu öfter vom Staat ausdrücklich anerkannt ist. So heisst es z. B. in der Kabinetsordre von Friedrich Wilhelm IV. vom 9. April 1845: *Es ist Mein Wille, dass, sobald das Bedürfnis vollständig festgestellt sein wird, die gesammte Dotation der evangelischen Kirche in ähnlicher Weise, wie es nach der Bulle de salute animarum für die katholische Kirche geschehen ist, für alle Zeiten fest und unwiderruflich sicher gestellt . . . werde.* Ferner ist zu erwägen, dass die Freigebigkeit des Staates gegen die römische Kirche, auf welche der Papst bereits 1821 spekulierte, in so reichem Masse sich erwiesen hat, dass der Staatszuschuss an dieselbe etwa dreimal mehr beträgt, als wozu der Staat nach der Bulle De salute animarum verpflichtet ist. Für das Plus, also für zwei Drittel des thatsächlich an die römische Kirche geleisteten Staatszuschusses, tritt nun zu gunsten der evangelischen Kirche der Begriff der Parität ein; nach v. Schulte gehört zur Parität: *Wenn ohne besonderen Rechtstitel (das ist für jene zwei Drittel der Fall) der Staat für Kirchen Zuschüsse und dergleichen leistet, ist jede berechtigt, für ihre Bedürfnisse vom Staat solche zu verlangen nach dem gleichen Massstabe.*[1]) Seit 1822 würde die Parität der evangelischen Kirche nach Verhältnis der Seelenzahl der römischen und evangelischen Kirche in Preussen den Anspruch auf eine Dotation von etwa 100 Millionen Mark gewähren, also einen jährlichen Staatszuschuss von $3\frac{1}{2}$ bis 4 Millionen Mark, ausserdem noch ein jährliches Plus von mehr als 2 Millionen Mark, — beides nach niedrigster Berechnung. Dazu kommt vom Jahre 1851 die Aufhebung der bisher den Pfarrern als geringe Entschädigung der für den Staat gratis geleisteten Arbeiten gewährten Portofreiheit, die Ablösung der Reallasten durch Geldrente und vor allem das Gesetz betreffend die Beurkundung des Personenstandes vom 9. März 1874, wodurch der evangelischen Kirche ein jährlicher Ausfall von 600000 Mark Stolgebühren zu teil wurde. § 54 desselben Gesetzes verspricht zwar ein besonderes Gesetz, das die Entschädigungen ordnet, allein auch dies

1) Fr. von Schulte, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts (1886), § 23, 2 IV.

Versprechen ist noch nicht erfüllt; denn die 500000 Mark, welche später zur Entschädigung der Geistlichen, Kirchenbeamten und jüdischen Religionsdiener und Kirchengemeinden in den Etat eingestellt sind, können das versprochene Gesetz nicht ersetzen. In den Jahren 1874 und 1875 trat unter dem Ministerium Falk eine wirkliche Besserung in der Lage der evangelischen Pfarrer ein auf Drängen des Oberkirchenrats. Ein Minimalgehalt wurde für sämmtliche römische und evangelische Pfarrer vom Staat garantiert; für die evangelischen beträgt dasselbe 1800 Mark, nach fünfjähriger Dienstzeit 2400 Mark, nach zwanzigjähriger 3000 Mark, (im Jahre 1889 auf 3600 Mark erhöht). Allein wenn auch die Erklärung ausdrücklicher Widerruflichkeit dieser Positionen im Etat 1886/87 beseitigt wurde, so doch nur *um den Geistlichen die in dem Vermerk bezeichneten Gehaltserhöhungen und Zulagen auf die Dauer ihres Amts gewähren zu können,* also mit dem Vorbehalt, nach und nach bei der Neuanstellung von Pfarrern sie dennoch in Wegfall kommen zu lassen.[1])

Wie reich würde der evangelischen Kirche zur Erfüllung ihrer nachgewiesenen Pflichten geholfen sein, wenn der Staat sich entschliessen könnte, sein Versprechen *reichlicher Dotation* zu erfüllen; wenn eine jährliche Summe von nur sechs Millionen Mark gesetzlich als jährliche Dotation der Preussischen Landeskirche flüssig gemacht würde, so würden seitens der Provinzialkirchen und der gesammten Landeskirche diejenigen Einrichtungen getroffen werden können, welche zum Bau der Kirche und zur Unterstützung der Diaspora notwendig sind.

Allein, so gerechtfertigt und wünschenswert auch die Einlösung des staatlichen Versprechens wäre, es würde der Kirche mehr Schaden als Nutzen bringen, wenn allein die Dotation die finanziellen Bedürfnisse der Kirche befriedigen sollte. Das ist eben der lebenerhaltende und lebenerzeugende Segen der freien Vereinigungen, dass die Mitglieder derselben wirklich etwas thun, etwas leisten, etwas opfern um der Sache willen. Das Interesse an der Sache erzeugt die Leistung und wird wiederum durch die Leistung gefördert. Ohne solche Leistung nur durch Ertrag der Dotationen die Verwaltung führend würde die Kirche reich vielleicht an Anstalten und Einrichtungen werden, aber die Liebe würde erkalten, die Gleichgültigkeit überhand nehmen. Darum hat die Kirche auch nicht auf die Dotation zu warten, bevor sie ihr Liebeswerk beginnt; sie hat die Liebesthätigkeit kraft der finanziellen Leistungen ihrer Glieder in die Hand zu nehmen. Doch auf welche Weise sollen diese Leistungen gethätigt werden? Ein zweifacher Weg thut sich auf, der der freien Liebesgaben, der Kollekten in Kirche und Haus, und der der Kirchensteuer. Der oberflächlichen Betrachtung empfiehlt sich als der bessere die freie Liebesgabe, die Kirchen- und

1) Ein neues Kirchengesetz, welches das Diensteinkommen der Pfarrer bis 4800 Mark erhöht, steht für 1898 in Aussicht.

Haus-Kollekte. Ein idealer Zug ist darin unverkennbar. Die Erinnerung wird wach an die liebesfrohen Gemeinden der Urzeit, welche Sonntag für Sonntag ihre freiwilligen Oblationen für die Bedürfnisse der Kirche, für die Bedürftigen der Gemeinde brachten. Auch heute ist solch idealer Zug nicht verschwunden; das *Opfere Gott Dank* auch durch thätige Beweisung in freier Gabe darf aus der kirchlichen Praxis nicht verschwinden, und es sind bestimmteste Einrichtungen zu treffen, durch welche an den Liebeswillen der Gemeinde und der einzelnen Glieder in freiester Weise appelliert wird. Allein wir stossen hier wieder auf den Grundsatz, dessen Verleugnung einst die schönsten Anläufe der bürgerlichen Armenpflege hatte scheitern lassen: dass ständige Einrichtungen nicht auf Freiwilligkeit der Geber finanziell aufgebaut werden dürfen. So sehr die Kirche den freien Geist der Liebe zu pflegen hat, ihre äussere Existenz darf sie nicht darauf gründen. Ausser diesem gültigen Grundsatz sind auch andere Lehren der Erfahrung zu beherzigen, welche uns verkünden, dass das freiwillige Geben gelernt sein will, dass härtere Naturen es viel schwerer lernen, als weichere, dass daher der verhältnismässig kleine Kreis der weicheren Naturen die ständige Kohorte der freiwilligen Geber bei allen Kollekten stellt. Ausdrücklich reden wir von verschiedenen Naturen; die sprüchwörtliche Rede trifft das Richtige: *der deutsche Bauer müsse sich zweimal bekehren, zuerst von seinen Sünden, sodann von seinem Gelde*, nur dass sie nicht bloss von den Bauern gilt. Schon jetzt liegt die Sache so, dass jener kleine Kreis der Geber fast ausschliesslich den Ertrag der Kollekten beschafft, bei welchen der Ruhm vor den Menschen ausgeschlossen ist, und es ist ein öffentliches Geheimnis, dass bei aller Freudigkeit und Liebe aus jenem kleinen Kreise das Seufzen oft hörbar wird. Das würde sich nur steigern, wenn die Bedürfnisse der Kirche durch Kollekten freier Liebesgaben gedeckt werden sollten. O nein, die Gemeinde in allen ihren Gliedern muss das Geben, das Eintreten für ihre Kirche, das Opfern für deren Bedürfnisse lernen, und die heilsamste Schule, in der sie es lernt, und in der aus der Kraft des Lernens geistliche Früchte erwachsen, ist die Kirchensteuer. Den offenkundigen Beweis der Wahrheit dieses Satzes bringt wiederum die Erfahrung. Die bei weitem reichsten Kollekten aller Art liefern bekanntlich die westlichen Provinzen, das Rheinland und Westfalen, und zwar die evangelischen Gemeinden dieser Provinzen. Und diese evangelischen Gemeinden sind es, welche den gesetzlich höchst möglichen Prozentsatz der Einkommensteuer als Kommunalsteuer zu entrichten haben, und deren Kirchensteuer zwischen 30 und 200 % der Einkommensteuer sich bewegt. Und trotz dieser teilweise übergrossen Steuerlasten — ich habe ein Jahr in der Rheinprovinz erlebt, in welchem meine Gemeinde 21 ½ % ihres Einkommens, also mehr als den fünften Teil desselben (vergl. Gen 47 24), an Steuern für Staat, Provinz, Kommune,

Kirche (ausser Gebäude-, Grund-, Gewerbe-Steuer) zu zahlen hatte — trotzdem so reichlich tragende Kollekten! Der durchschlagende Grund ist der, dass die Gemeinden von dem pflichtmässigen Geben das freiwillige Geben gelernt haben, von der Kirchensteuer das Interesse für die Kirche, ihre Einrichtungen, Anstalten, Unternehmungen. Es ist überaus beschämend für die heimatliche Kirche, dass auf dem Gebiete der Heidenmission es allgemein aufgestellter und allgemein durchgeführter Grundsatz ist, dass die neu gebildeten Christengemeinden durchaus zu finanzieller Selbständigkeit erzogen werden; die Kirchensteuer in Verbindung mit freiwilligen Gaben versteht sich dort ganz von selbst. In der Heimat fürchtet man sich an vielen Orten vor der Kirchensteuer, als ob ihre Einführung das Signal zu massenhaftem Austritt oder Abfall würde, man schwärmt für *kirchliche Selbständigkeit*, will aber die finanzielle Unselbständigkeit nicht aufgeben. Der dargelegte grosse Segen der Kirchensteuer ist allen evangelischen Gemeinden darzubieten, nach und nach sind sie daran zu gewöhnen, das Interesse für die eigene Gemeinde erweitere sich durch die Kirchensteuer zum Interesse an der Provinzialkirche, zum Interesse an der Landeskirche. Es muss Fürsorge getroffen werden, dass die Leitung der Provinzial- und Landeskirche durch irgend eine Quote der Kirchensteuer die Hände gefüllt erhalte, um zur Segnung der ganzen Kirche, der Provinzialkirche, der Lokalgemeinde, wo immer diese es bedarf, Liebeswerke der Kirche zu üben, — zur praktischen Bewährung der Einheitlichkeit und der Heiligkeit der Kirche, welche in jedem öffentlichen Gottesdienst von jeder Gemeinde gefeiert wird.

§ 324. 1. Anhang. Der Evangelische Bund zur Wahrung deutsch-protestantischer Interessen.

Der Evangelische Bund besteht seit 1886 und hat bereits eine in Hauptvereinen und Zweigvereinen gegliederte Mitgliederzahl von etwa 100000 erreicht. Es liegt in der Natur der Sache, dass bei einer solchen Vereinigung trotz klarer und festbestimmter allgemeiner Aufgaben und Ziele die konkreten Einzelaufgaben sich erst nach und nach herauszubilden vermögen. Hier ist daher lediglich von dem Wesen und der Notwendigkeit des Evangelischen Bundes und von dem bisher durch ihn Erreichten zu reden, in aller Kürze, wie es einem so jungen Vereine geziemt. In das Bundesstatut, welches über Wesen und Aufgaben des Bundes Nachricht giebt, ist ein Bekenntnisparagraph (§ 2) aufgenommen in folgender Fassung: *Der Evangelische Bund bekennt sich zu Jesu Christo dem eingeborenen Sohn Gottes als dem alleinigen Mittler des Heils und zu den Grundsätzen der Reformation.*

Die Absicht war, vom Evangelischen Bund solche Elemente fern zu halten, welche die Grundwahrheiten des Evangeliums leugnen, und

allen seinen Mitgliedern ein einheitliches Panier aufzustecken. Leider hat sich jedoch auch hier das Schicksal der Bekenntnisse heutiger Zeit erfüllt, dass sie, die zum Sammeln gegeben sind, zum Zerstreuen dienen. Die Einen nahmen Anstoss an dem Bekenntnis, weil es je nach der Auslegung eine Handhabe biete, die freieren dogmatischen Anschauungen Huldigenden zu gelegener Zeit auszuschliessen; die Anderen hielten das Bekenntnis für viel zu kurz und vieldeutig, als dass nicht jeder nach Belieben seine theologische Meinung hineinlegen könnte. Dazu kam das Mistrauen in manchen Kreisen, dass auch der Evangelische Bund nur ein Parteimanöver der s. g. Mittelpartei und der kirchlich liberalen Seite sei, um sich Anhänger zu gewinnen, — und die hässliche Frucht des kirchlichen Parteilebens trat wieder einmal zutage, dass Einer dem Andern nicht über den Weg traut. Soll die evangelische Kirche nicht bleibend schweren Schaden und Schwächung ihrer Wirksamkeit erleiden, so ist es dringend not, dass diesem vergifteten Parteitreiben ein Ende gemacht werde, und kann der Evangelische Bund dazu mitwirken, durch gemeinsame Arbeit die Anhänger verschiedener Richtungen und Parteien einander zu nähern und sie einander achten zu lehren, so hat der Evangelische Bund einen hohen Beruf. Mit allgemeinen Redensarten von Frieden und Einigkeit lässt sich allerdings das ethische Axiom nicht beseitigen, dass eine Verbindung nur unter denen statthaft ist, welche bereit sind, mit denselben Mitteln dasselbe Ziel zu verfolgen, unstatthaft, wenn der Weg zwar gemeinsam, das Verständnis desselben Zieles aber ein verschiedenes ist. Sind verschiedene Richtungen und Parteilager in der evangelischen Kirche vorhanden, so ist die Frage nach der Teilnahme am Evangelischen Bund für jeden Parteigenossen eine Vertrauensfrage, ob zwischen seiner Partei bezw. Richtung und den anderen Richtungen oder Parteien so viel an gemeinsamem Besitz des Evangeliums vorhanden sei, dass dies Gemeinsame zur Geltung zu bringen als Ziel der Thätigkeit des Evangelischen Bundes angesehen werden könne. Je doktrinärer ein Mensch ist und je mehr er in seinem Parteiprogramm das Evangelium selbst verkörpert sieht, um so entschiedener wird er alles Zusammengehen mit Genossen anderer Richtungen und Parteien perhorreszieren. Allein es wird angesichts einer so grossen Bewegung in der evangelischen Kirche, an welcher thatsächlich Genossen verschiedener theologischer und kirchlicher Richtungen sich beteiligen, auch für einen Parteifanatiker die Frage Gewissenssache sein müssen, ob er nicht das Seinige dazu zu thun habe, dass die Bewegung in den richtigen Bahnen verlaufe.

Welches sind die Zwecke und Aufgaben des Evangelischen Bundes? In den Satzungen des Evangelischen Bundes wird beides dahin präzisiert: *gegenüber den äusseren und inneren Gefahren, welche den deutschen Protestantismus bedrohen, dazu mitzuwirken, dass dem deutschen Volke die Segnungen der Reformation erhalten und immer weiter erschlossen werden.*

Im Kampf gegen die wachsende Macht Roms will er die evangelischen Interessen auf allen Gebieten wahren, ihrer Beeinträchtigung durch Wort und Schrift entgegentreten, dagegen allen Bestrebungen wahrer Katholizität und christlicher Freiheit im Schosse der katholischen Kirche die Hand reichen. Gegenüber der Gleichgültigkeit und dem Materialismus der Zeit will er das evangelische Gemeindebewusstsein stärken, gegenüber dem lähmenden Parteitreiben den innerkirchlichen Frieden pflegen, gegenüber der landeskirchlichen Geteiltheit des evangelischen Deutschlands die Wechselbeziehungen zwischen den Angehörigen der einzelnen Landeskirchen beleben und wahren. Zweck und Aufgabe des Evangelischen Bundes ist demnach doppelter Art, abwehrend und bauend, beides orientiert durch den Gegensatz nicht gegen das Christliche im römischen Katholizismus, sondern gegen die die evangelische Kirche vernichten wollende Macht des jesuitisch gewordenen Rom. Indem der Evangelische Bund seinen Gliedern und dem evangelischen Volk überhaupt ihre Einheit gegenüber Rom auf dem Grunde des Evangeliums zum Bewusstsein bringt, arbeitet der Evangelische Bund im Interesse der Einheitlichkeit der Kirche, in Parallele mit dem Gustav-Adolf-Verein. Ob eine Abwehr gegen Roms Lästerungen, Geschichtsfälschungen und gegen Roms Propaganda notwendig sei, darüber ist unter denen, welche die Knechtung der römischen Kirche unter dem Jesuitismus, dessen einziger Lebenszweck die Vernichtung der evangelischen Kirche ist, kennen, kein Zweifel. Dass aber solche Abwehr, wie die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland einmal liegen, nur durch einen freien Verein dermalen möglich ist, dürfte ebenso deutlich sein. Gewiss kann und soll die organisierte Einzelgemeinde grosses thun, sie kann und soll alles, was in ihren Bereich fällt, z. B. die Mischehen u. dgl. im Geist der evangelischen Kirche ordnen und ihre Glieder schützen u. s. w. Allein unendlich vieles fällt nicht in ihren Bereich, z. B. die ungeheuere litterarische Wirksamkeit des Romanismus, die römischen Anschauungen und Urteile, die über persönliche und geschichtliche Verhältnisse unter das Volk gebracht werden und allmählich dessen Urteil und Anschauung beeinflussen, die propagandistische Wirksamkeit der Orden, besonders der Barmherzigen Schwestern, die sich der Erfahrung der Einzelgemeinden oft genug völlig entzieht u. dgl. mehr. Auch wenn die Einzelgemeinden auf das heilsamste dem entgegenträten und Kenntnis darüber unter ihren Gliedern verbreiteten, welch eine Kraftverschwendung, dass sämmtliche Einzelgemeinden im besten aber unmöglichen Fall dasselbe thun, was durch den freien Verein des Evangelischen Bundes ihnen allen zu gut in Konzentration der Kräfte geschehen kann und geschieht! Je weiter aber nach oben die Organisation der evangelischen Kirche man verfolgt, um so weniger ist auf eine energische Abwehr Roms und auf eine unnachsichtige Aufdeckung seiner Praktiken zu rechnen; je weiter nach oben desto mehr sind die kirchlichen Behörden staatliche Behörden,

desto mehr auch abhängig von dem durch das jedesmalige politische Interesse bestimmten Verhältnis des Staates zur römischen Kirche.

Überaus heilsam und anerkennenswert ist es, dass der Evangelische Bund von vornherein seine polemisch-abwehrende Stellung gegen Rom in den Dienst positiver Erbauung des evangelischen Bewusstseins der evangelischen Kirche gestellt hat. Das ist die beste Wehr und Waffe der evangelischen Kirche gegen Rom, dass die evangelische Kirche sich auf das Evangelium stützt und die Gotteskräfte des Evangeliums in ihrer Mitte wider allen Unglauben und alle Gleichgültigkeit sich entfalten lässt. Man darf es dem Evangelischen Bunde zum Ruhme nachsagen, dass diese positive Bauarbeit, die Weckung des Interesses an der evangelischen Kirche und ihrem Heilsgut in allen ihren Gliedern, sein vornehmstes Ziel geblieben ist; die Gegenstände der Verhandlungen auf den jährlichen „Generalversammlungen des Evangelischen Bundes", der Inhalt des litterarischen Organs desselben: „Kirchliche Korrespondenz für die deutsche Tagespresse" geben vollgültigen Beweis davon. Von hervorragender Bedeutung endlich sind die Akademischen evangelischen Vereinigungen — Studenten-Verbindungen völlig im Sinne des Evangelischen Bundes —, wodurch in den Kreisen der studierenden Jugend das evangelisch-kirchliche Interesse in sehr heilsamer Weise angeregt, und kirchengeschichtliche, religiöse, ethische Fragen zum Gegenstand gemeinsamer Erörterung gemacht werden.

Der Evangelische Bund ist eine noch junge Pflanzung; unter dem Widerspruch Vieler ist sie ins Leben getreten; es ist ihr ergangen, wie allen anderen freien Vereinigungen auch, der Heidenmission, der Inneren Mission, dem Gustav-Adolf-Verein: viel Feind viel Ehr. Die Gegner dieser im eigenen Lager sind ihre Freunde geworden, weil jene Pflanzungen den Erweis erbracht, dass „der himmlische Vater sie gepflanzt hat". Dem Evangelischen Bund möge derselbe Weg beschieden sein.

§ 325. 2. Anhang. Die evangelische Allianz.

Der Evangelische Bund ist wohl zu unterscheiden von einem anderen *Evangelischen Bund*, der seinem englischen Ursprunge gemäss unter dem Namen Evangelische Allianz (Evangelical alliance) bekannt ist.[1] Die Evangelische Allianz entstand durch einen von Gliedern der Established und der Free church in Schottland erlassenen Aufruf vom 5. August 1845 zu einer Vereinigung von christlichen Individuen aus allen evangelischen Kirchengemeinschaften, um den Übergriffen des Papismus und des Puseyismus eine grössere Einheit entgegenzusetzen. Die Versammlung 1845 im Oktober in Liverpool war bereits von Mitgliedern aus 20 verschiedenen Kirchengemeinschaften besucht; die

1) Vgl. E. Chr. Achelis Artikel: Allianz, Evangelische, in RE³ 1 376 f.

konstituierende Versammlung fand 15 Tage lang vom 19. August bis 2. September 1846 in London statt. Als Zweck der Evangelischen Allianz wurde die Beförderung eines christlich liebevollen, friedlichen, freundlichen Verhältnisses zwischen den einzelnen evangelischen Denominationen und eines einträchtigen Zusammenwirkens gegenüber den gemeinsamen Feinden und Gefahren angegeben. Ein gemeinsames Glaubensbekenntnis in 9 Artikeln wurde unter dem Titel: Societatis Evangelicae constitutionis et statutorum expositio brevis mit folgendem Inhalt aufgestellt und angenommen: *Eos solum associandos esse, qui sententias complectuntur et profitentur, quae plerumque Evangelicae appellantur, de locis doctrinae sequentibus:* 1. *De Scr. Sacrae inspiratione divina, auctoritate et sufficientia.* 2. *De iure et officio iudicii fidelium singulorum in scriptura interpretanda exercendi.* 3. *De Deo uno et tribus in eodem personis.* 4. *De natura humana penitus per lapsum corrupta.* 5. *De Deo filio homine facto, de opere eius reconciliationis pro peccatoribus humanis, de eiusdem mediatoris intercessione et regno.* 6. *De peccatoris iustificatione per fidem solam.* 7. *De Spiritus Sancti opere in peccatore convertendo et sanctificando.* 8. *De animae immortalitate, corporis resurrectione, generis humani per Jesum Christum iudicio, una cum aeterna quum iustorum felicitate, tum impiorum poena.* 9. *De divina ministerii Christiani institutione, et de baptismi coenaeque Dominicae ordinatione obligatoria et perpetua.* In 7 Zweigvereinen wurde die Evangelische Allianz organisiert, welche ganz Europa und Amerika umfassen.

Es ist anzuerkennen, dass die Evangelische Allianz, ein allumfassender Evangelischer Bund, eine echt christliche grosse Idee zur Grundlage hat, dass ihr überhaupt eine schöne Idealität eignet. Auch das ist anzuerkennen, dass die Zweig- und Hauptversammlungen eine umfassende und genaue Kenntnis der äusseren und inneren Zustände evangelischer Kirchengemeinschaften ermöglichen, dass das litterarische Organ des britischen Zweiges: Evangelical Christendom, its state and prospects mit seinen weiten Korrespondenzen einen hohen statistischen Wert erlangt hat, dass ferner der wiederholte Protest gegen die Sklaverei nicht ohne Erfolg geblieben, dass durch Beilegung von Zwistigkeiten evangelischer Kirchengemeinschaften die Ausbreitung des Evangeliums in römischen Gegenden wesentliche Fortschritte gemacht, dass endlich die Evangelische Allianz sich mit schönen Erfolgen der um des Bekenntnisses willen Verfolgten (Ehepaar Madiai in Florenz, Matamoros in Spanien) angenommen hat, und manches Andere. Allein die Evangelische Allianz litt von vornherein abgesehen von der viel zu hoch gespannten Idealität an grossen Gebrechen. Auf englischem Boden entsprossen war ihr von vornherein die englische Art des Christentums die allein berechtigte; schon jenes Glaubensbekenntnis von 9 Artikeln mutet deutsche Christen englisch-scholastisch an, die Verpflichtung der Mitglieder, die Pflege der Sonntagsheiligung zu fördern, war im spezifisch

englischen Sinne gemeint, und die andere Verpflichtung, an jedem Montag morgens und vom 1. bis 7. Januar jedes Jahres für einander zu beten (Gebetsversammlungen), ist zwar englisch gesetzlich, aber nicht evangelisch. Das Bedenkliche aber ist, dass bei dem Vorwiegen und Beherrschen englischen Christentums das deutsche evangelische Wesen, die deutschen Kirchen, als Gegenstand nicht nur des Mitleids, sondern vornehmlich als Gegenstand der Bekehrung angesehen wurden. Auf den Versammlungen der Evangelischen Allianz lagen Methodisten, Baptisten, Albrechtsbrüder mit den deutschen Lutheranern und Reformierten in brüderlicher Umarmung, und vom Schluss der Versammlung an begann, seit 1845 in stets steigender, alle brüderliche Anerkennung mit Füssen tretender Weise, die Propaganda jener Sekten im deutschen Kirchengebiet. Nicht anders auf dem Gebiete der Heidenmission. Ein so milder Mann, wie Plath, schreibt: *Von des Apostels Kanon, dass man „nicht auf fremden Grund bauen, nicht des von anderen Vollbrachten sich rühmen" dürfe (Rm* 15 20 f.; *II. Kor* 10 16), *wird seitens der Missionsagenten mancher Kirchen aufs gewissenloseste abgewichen. Das gerade Gegenteil wird gethan. Statt zu jenen Apostelworten oder zu Phil* 1 18 *liefert das Verhalten christlicher Denominationen auf dem Missionsfeld zu einander nur allzu oft einen praktischen Kommentar zu dem, was Gal* 5 15 *vom ἀλλήλους δάκνειν καὶ κατεσθίειν geschrieben steht!*[1]) Gerade diese Praxis stempelte nach und nach in dem Urteil Vieler die Evangelische Allianz zu einem Institut, darauf berechnet, die deutschen Christen sicher zu machen, ihren Widerstand gegen das sektiererische Treiben zu lähmen, um desto ungestörter dieses betreiben zu können. Dass die Evangelische Allianz dagegen ihre Stimme nicht erhoben hat, gereicht ihr zum Vorwurf und heftet an ihren Charakter wenigstens den Schein der Unlauterkeit. In engeren Grenzen, auf gesunderer Grundlage, ist auf die Evangelische Allianz der Evangelische Bund gefolgt.

1) K. H. Ch. Plath, Evangelistik in Zöckler 4 3 94.

IV. Teil.

Die Lehre von der Bethätigung der Allgemeinheit der Kirche oder von der Heiden- und Judenmission.

Einleitung.

§ 326. Die Missionspflicht der Kirche.

Unter Mission wird die durch Sendboten vermittelte Ausbreitung des Christentums unter Nichtchristen verstanden. In diesem Sinne ist das Wort erst modernen Ursprungs. Das Neue Testament hat das Wort Mission nicht; der dem lateinischen Missio entsprechende griechische Ausdruck Ἀποστολή (Act 1 25; Rm 1 5; I. Kor 9 2; Gal 2 8) wird in der Vulgata durch Apostolatus wiedergegeben und hat die engere Bedeutung Apostelamt. Nicht einmal das Wort Christentum findet sich im Neuen Testament; Εὐαγγέλιον und ἡ Ὁδός (αὕτη ἡ ὁδός; Via, Via domini, Secta, Vulg.) bezeichnen den Begriff (Act 9 2, 16 17, 18 25, 19 9, 22 4, 24 14). Das lateinische Missio dagegen bedeutet Verschickung, Gesandtschaft, Entlassung, dann Auftrag, in der Rechtssprache Cession, Zuweisung von Einkünften, Einkünfte und Aufwendung, niemals aber bis ins 16. Jahrhundert Ausbreitung des Christentums oder Sendung zu diesem Zweck. Erst als es sich in der römischen Kirche um die Aufbietung eines von den Grenzen des lokalen Amtes und Sitzes freien und beweglichen Priestertums zur Bekämpfung des Protestantismus handelte, das unbedingt zur Verfügung des Papstes stehe, tritt das Wort Mission in der uns gebräuchlichen religiösen Bedeutung auf. Aus dem Wortlaut des vierten Gelübdes, das die Professen des Jesuitenordens abzulegen haben: *ut quocunque eos Christianae rei causa sive ad fidelium sive ad infidelium terras placuisset*

mittere, nullo postulato viatico ac sine ulla recusatione parerent ist die Bezeichnung entstanden.[1])

Der christliche Missionsgedanke ist ein Vermächtnis des Alten Testaments. Mit der Erkenntnis Israels, dass Jahwe der einige Gott sei, verband sich die Glaubensgewissheit, dass Gott auch der König der Heiden sei und sie alle unter sein Szepter sammeln werde, verband sich die Verheissung, dass Israel dereinst das Mittel sein werde in Gottes Hand, die Völker zu ihm zu bekehren.[2]) Der Missionsgedanke wird im Neuen Testament zur Missionsverheissung für die christliche Kirche, die Verheissung zum vitalen Missionsinteresse und zur Missionsverpflichtung der Kirche. Wir haben es an dieser Stelle nicht zu erörtern, unter welcher eigentümlichen Beleuchtung der Gedanke der Weltmission in den uns überlieferten Reden Jesu sich darstellte, wie er in den Briefen des Apostels Paulus eine unabtrennbare Seite des Heilsglaubens wurde, und die Universalität des Christentums die selbstverständliche Voraussetzung aller Verkündigung des Evangeliums.[3]) Dem Christen ist es keine Frage, dass Jesus Christus der einige und vollkommene Erlöser und Versöhner ist, der einige Mittler zwischen Gott und Mensch, in keinem Andern für Alle das Heil, in ihm das volle Heil und Leben für die ganze Welt. So ist Jesus der König im Namen seines Vaters, und der Glaube an ihn als meinen Herrn und meinen Heiland ist unvollziehbar ohne den Glauben an ihn als Heiland und Herrn der Welt, wie anderseits der Glaube an den Heiland der Welt nicht vollziehbar ist ohne den Glauben, dass er mein Herr und mein Erlöser sei, beides stets in einander und mit einander (I. Joh 2₁.₂). In den Anfangsstadien des Glaubenslebens einerseits und in dem *himmlischen Egoismus* pietistischer Frömmigkeit anderseits mag ja eine der beiden Seiten bis zur Unbewusstheit zurücktreten: aber festgehalten werden kann keine der Seiten ohne die andere, und der Mannesreife des Glaubenslebens sind sie unzertrennlich. Das Gemeinbewusstsein der christlichen Kirche vollzieht sich in denselben Gedanken und in derselben Hoffnung, die aus dem Glauben kommt, wie das Sonderbewusstsein des einzelnen Christen; was die Kirche zur Kirche Christi, die Gemeinde zur Gemeinde Christi macht, wird ein Gemeingut der Völker werden, und alle Welt wird durch das Evangelium von Jesus Christus das Heil Gottes sehen. Die Voraussetzung der

1) Vgl. Karl Sell, Der Ursprung der urchristlichen und der modernen Mission (Zeitschrift für Theologie und Kirche, herausgegeben von J. Gottschick 1895, S. 439f. 467f.).

2) Ed. Riehm, Der Missionsgedanke im Alten Testament (Allg. Missions-Zeitschrift, herausgegeben von G. Warneck 1880, S. 453f.). — M. Löhr, Der Missionsgedanke im Alten Testament. 1896.

3) Vgl. Sell a. a. O. und den ganzen ersten Band von G. Warneck, Evangelische Missionslehre, 1892.

Universalität des Christentums oder der Allgemeinheit der Kirche ist sowohl die Erlösungsbedürftigkeit, als die Erlösungsfähigkeit aller Menschen, eine Voraussetzung, die durch die thatsächlichen sittlichen und intellektuellen Verhältnisse aller Völker als richtig erwiesen ist. Einer Erörterung der Erlösungsbedürftigkeit können wir uns überheben, da die religiösen und sittlichen Zustände der ausserchristlichen Menschheit eine genügend deutliche Sprache reden. Die Erlösungsfähigkeit der verkommensten unter den verkommenen Heiden hat die Mission der Brüderkirche von ihrem Anfang an bewiesen, die aus den ärmsten und elendesten der Völker Gemeinden Christi gesammelt hat. Die ethnologische Wissenschaft, die durch die evangelischen Missionen reiche Förderung erfahren, hat es bestätigt, dass es, so weit die Kenntnis reicht, keine Sprache auf Erden giebt, in der nicht die Grundbegriffe des Christentums und die Hauptformeln, z. B. das Gebet des Herrn, den Volksgenossen verständlich wiedergegeben werden können, und die alte Sage, dass es Völker ohne alle Religion gebe, ist von der neueren Ethnologie zu den Fabeln gelegt.

Die Universalität des Christentums ist für die Kirche, die Christenheit, ein Werturteil über das ihr anvertraute Gut; aber dies Werturteil wird dem Glauben zu einer Verheissung, dass die Zeit kommen wird, in der sich diese Universalität thatsächlich an den Völkern der Erde offenbaren wird; und weil die Universalität des Christentums und deren thatsächlicher Erweis mit dem Glaubensleben der Kirche unablöslich verwachsen ist, so ist damit das dem Glauben eigentümliche Missionsinteresse konstatiert, d. h. das Interesse daran, dass den Völkern das Evangelium gebracht und sie zu Jüngern Jesu bereitet werden. Allein auch an dem Interesse können wir nicht stehen bleiben. Der Gedanke ist ja völlig ausgeschlossen, dass der Heilswille Gottes für die nichtchristlichen Völker durch neue Veranstaltungen neuer Heilsoffenbarung ohne alle Mitwirkung der Christenheit, der Kirche, seine Ausführung finden werde. Der Christenheit, der Kirche, ist das Evangelium mit seiner Universalität anvertraut; nicht als müssiger Zuschauer hat die Kirche am Wege zu stehen, um zu beobachten, wie Gott seinen Heilswillen vollenden werde, nicht hat die Kirche auf andere Boten Gottes zu warten, die das ausführen sollten, was Gott sich vorgenommen, sondern sie selbst, die Christenheit, die Kirche, ist als Träger des Evangeliums auch das Organ Gottes, seinen Willen zu vollführen und die Völkerscharen dem Szepter des Königs Jesus Christus unterthan zu machen. Das ist die Missionspflicht der Kirche; ihr ist die Aufgabe dadurch, dass ihr das Evangelium anvertraut ist, gegeben, die Universalität des Christentums sich auswirken zu lassen und die frohe Botschaft der Weltversöhnung aller Welt zu übermitteln. Auf welche Weise dieser ihrer Missionspflicht die Kirche zu genügen hat, ist der Leitung des Geistes Gottes, der in der Kirche lebt, ist der geschichtlichen Führung Gottes zu überlassen; auf

diese Geistesleitung und geschichtliche Führung hat sie zu achten und nur darauf bedacht zu sein, dass nicht durch Vorurteile und durch Trägheit sie die Gnade Gottes vergeblich empfängt.

Durch die in dem ewigen Heilswillen Gottes über das Menschengeschlecht wurzelnde Universalität des Christentums ist die Missionspflicht der Kirche zu begründen, und darin ist sie begründet. Was die älteste Kirche als den Willen und Befehl ihres erhöhten Herrn erkannt hatte, hat sie zusammenfassend in den erhabenen Worten am Schluss des Matthäus-Evangeliums ausgesprochen, das sie dem Auferstandenen, aber nicht als Wort des noch auf der Erde Wandelnden, sondern ausdrücklich als Wort des das Weltregiment Gottes Teilenden, ja des in unumschränkter Machtvollkommenheit Himmel und Erde Beherrschenden, in den Mund gelegt: *Darum, hingegangen, machet zu Jüngern alle Nationen, indem ihr sie taufet in den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und sie alles halten lehrt, was ich euch befohlen habe* (Mt 28 19).[1] Es wird der Grösse und heiligen Erhabenheit dieses Wortes viel genommen, wenn man buchstäbelnd es als statutarischen Einzelbefehl Christi auffasst; überdies widerspricht solcher Auffassung alles, was wir von den *Elfen* und von der Urgemeinde Christi wissen. Die *Elf* sind eben nicht als Missionare hinausgegangen, sondern mit wenigen Unterbrechungen in Jerusalem geblieben; in der ganzen apostolischen Zeit ist auch nicht *in den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes* getauft worden, sondern *in den Namen Christi* u. ä. Nur der Apostel Paulus, nicht zu den Elfen gehörig, würde dem Befehl Christi nach besten Kräften nachgekommen sein (Rm 15 19-28); aber er hat, obgleich er hohen Wert darauf legt, zu den Uraposteln, weil auch er den Herrn gesehen, gezählt zu werden, in den uns erhaltenen Schriften sich niemals darauf berufen, dass er jenem Missionsbefehl Christi folgsam sei. Aber auch die Annahme, der statutarische Einzelbefehl Christi sei an die Elf als Repräsentanten der *Kirche* gerichtet, also die *Kirche* habe jenen Einzelbefehl empfangen, führt zu keinem befriedigenden Ergebnis. Die Elfe würden den Befehl unterschlagen haben; denn von einer Mahnung der Apostel an die Gläubigen, dem Befehl Christi nachzukommen, finden wir keine Spur; solche Mahnung würde sich freilich auch wunderlich in dem Munde derer ausgenommen haben, die, obgleich Repräsentanten der Kirche, selbst sich von der Befolgung des Befehls dispensiert hätten. Aber auch keinerlei Veranstaltung der *Kirche* oder einer Einzelgemeinde ist bekannt, in der sie dem Befehl Folge geleistet hätte. Für die *Kirche* verbot sich das

1) Bernhard Weiss, Das Matthäus-Evangelium und seine Lukas-Parallelen 1876, S. 583. — Auch F. L. Steinmeyer (Apologetische Beiträge [1871] 3209) hat den bestimmten Eindruck empfangen, dass es sich von V. 16 an nicht um eine Einzelerzählung handelt, sondern um eine Zusammenfassung der Manifestationen Jesu in ein Schlussbild (S. 582 Anm.).

von selbst. Denn eine Kirche, die zu gemeinsamer Aktion fähig gewesen wäre, war überhaupt nicht vorhanden; sie ist eine ideelle Grösse, die alle Christen durch das ideelle Einheitsband des Glaubens und der Liebe aus Glauben verbunden hielt und hält, und diese ideelle Grösse wird in jeder Einzelgemeinde real. Ein Zusammenschluss vieler Einzelgemeinden zu einer staatsähnlichen organisierten *Kirche* stammt erst aus dem Zeitalter Cyprians. Auch keine Einzelgemeinde hat je ein Missionsamt aus sich heraus gesetzt, um dem Befehl Christi zu genügen, mit alleiniger Ausnahme der Herrnhutischen Brüdergemeinde, richtiger: Brüderkirche, worüber später zu handeln ist.

§ 327. Die Erfüllung der Missionspflicht. Der okkasionistische und der charismatische Missionsbetrieb.

Als Ausdruck des von der Gemeinde erkannten Willens des erhöhten Herrn, dass allen Völkern das Evangelium von Christo durch Vermittelung der Gläubigen gebracht werde, ist der s. g. Missionsbefehl Christi Mt 28 aufzufassen, und er enthält das bestimmte Bewusstsein der Missionspflicht der Kirche als vom Herrn selbst ihr auferlegt. Diese Missionspflicht ist jedoch nicht als ein äusserliches Gesetz verstanden, sondern als notwendige Lebensäusserung der Kirche, als Missionstrieb, der in den einzelnen Gläubigen in der apostolischen Zeit in zwiefacher Weise sich äusserte. 1. Die eine, allgemeine Art der Äusserung können wir okkasionistisch nennen. Sie beruht auf der mit dem Glauben gegebenen Zeugnispflicht der Christen von Christus und seiner Erlösung innerhalb der bereits gesammelten Gemeinde und ausserhalb ihrer allen Menschen gegenüber, mit denen Gottes Hand und Leitung sie in Verbindung bringt. Dieser ihrer Zeugnispflicht sind die ersten Christen eingedenk gewesen, wohin sie auch kamen. Eine grosse Menge der ältesten Christengemeinden sind durch wandernde oder verschlagene Christen begründet worden, und selbst die Gemeinde zu Rom ist wahrscheinlich durch solche Christen entstanden. Die Verfolgung, die nach dem Tode des Stephanus sich erhob und einen Teil der Gemeinde zu Jerusalem absprengte, *geriet zur Förderung des Evangeliums.* Was aus Act 8 4, 11 19 berichtet wird, ist der Beweis; überall, wo die Versprengten sich niederliessen, wurden Christengemeinden gesammelt. Von der Muttergemeinde Jerusalem waren jene Begründer ausgegangen, aus den Juden ihrer Zufluchtsorte hatten sie Jünger Jesu gewonnen; die Autorität der Muttergemeinde forderte es, und ein praktisches Bedürfnis lag vor, dass sie zu den neuen Gemeinden Delegierte sendete (Act 8 14 f.; 11 21 f.), die von der Echtheit des Christenglaubens in diesen Gemeinden sich überzeugten und eine Verbindung mit der Muttergemeinde ins Werk setzten. Der okkasionistische Missionsbetrieb ist freilich sehr formloser Art, er ist

aber derjenige, in welchem am unmittelbarsten und am allgemeinsten die Missionspflicht der Kirche sich zu äussern hat.[1]) Wie viel Argernis und Leid würde den heidnischen Völkern und der alten Christenheit, wie viele Hemmungen würden der modernen Mission erspart geblieben sein und erspart werden, wenn die Kaufleute, Seeleute, Kolonisten, Auswanderer aller Art solchen Missionsbetrieb in die Hand genommen und den Völkern nicht europäische Laster und Trügereien, sondern das Evangelium der Gnade Gottes gebracht hätten! 2. Neben dem okkasionistischen Missionsbetrieb steht in der ersten Christenheit der charismatische. In neuester Zeit hat man die These zu erweisen gesucht, dass der Apostolat nicht ein Amt, sondern ein Charisma gewesen sei.[2]) So allgemein hingestellt, findet die These schon in dem Namen der *Apostel*, d. h. Gesandte, ihre Korrektur; denn das Gesandtsein bezeichnet nicht eine Gabe, sondern einen Auftrag. Allein in gewisser Modifikation enthält der Satz unzweifelhafte Wahrheit. Abgesehen von den *Elfen* und auch vom Apostel Paulus nennt das Neue Testament eine Anzahl Männer, die mit jenen den Apostelnamen unangefochten führten; die Art, wie im II. Korintherbrief und in der Apokalypse falsche Apostel behandelt werden, tadelt nicht, dass sie Apostel sich nennen oder so genannt werden, sondern dass sie nicht rechte Apostel, Gesandte Gottes sind; in Rm 16 7 erscheinen Andronikus und Junias als *ἐπίσημοι* unter den Aposteln, und I. Kor 15 5.7 werden *οἱ δώδεκα* und *οἱ ἀπόστολοι πάντες* unterschieden. In der Didache[3]) finden wir um die Mitte des 2. Jahrhunderts umherreisende Apostel; persönliche Bekanntschaft mit dem Herrn wird natürlich nicht von ihnen gefordert, aber gleichwohl stehen sie als Gesandte Gottes in hohem Ansehen; sie sollen aufgenommen werden *ὡς κύριος*, anderseits wird von ihnen erwartet, dass sie nicht länger als zwei Tage die Gastfreundschaft in Anspruch nehmen. Es sind dieselben Leute, die bereits Act 21 8 und Eph 4 11, dann bis ins 4. Jahrhundert *Εὐαγγελισταί* (vergl. II. Tim 4 5) genannt und innerhalb des Neuen Testaments von den (zwölf) Aposteln unterschieden werden. Es sind Missionare, die, von einer Christengemeinde ausgehend, aber nicht von der Gemeinde oder irgend einer anderen menschlichen Autorität gesandt, ihre Wirksamkeit, dadurch verschieden von den *Προφῆ-*

---

1) Vgl. Luther, Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen; Grund und Ursach aus der Schrift (1523) 22147: „Wenn er (der Christ) ist an dem Ort, da kein Christen sind, da darf er keins anders Berufs, denn dass er ein Christen ist, inwendig von Gott berufen und gesalbet: do ist er schuldig, den irrenden Heiden oder Unchristen zu predigen und zu lehren das Evangelium, aus Pflicht brüderlicher Liebe, ob ihn schon kein Mensch dazu beruft.“ (Es folgen Citate von Act 6 7, 8 5, 18 25.26.) — Vgl. übrigens § 328.

2) Erich Haupt, Zum Verständnis des Apostolates im Neuen Testament. 1896.

3) Didache 11 3f. (p. 37f.)

ται und Διδάσκαλοι, nicht innerhalb bereits konstituierter Gemeinden ausübten, sondern zu den Nichtchristen, Juden oder Heiden, gingen, um ihnen das Evangelium zu predigen. Was sie zu dieser Thätigkeit bewog, war das besondere Charisma, das ihnen zuteil geworden war, mit dem Charisma der Trieb, es zu verwerten; in dem Charisma aber und dem Geistestrieb erkannten sie den Auftrag Gottes, und um dieses Auftrages willen wussten sie sich von Gott gesandt, als Sendboten oder Apostel des Herrn. In der Christengemeinde hatten sie ihr Charisma empfangen; das Bewusstsein um die Universalität der Herrschaft Christi, das in den Gemeinden lebte, war die Vermittelung ihrer Begabung, ihr Missionstrieb war aus dem Leben der Gemeinde geboren, und eben um deswillen kam ihnen kein Zweifel, dass sie die Missionspflicht der Gemeinde an ihrem Teil erfüllten, dem Willen Gottes gemäss und seiner Leitung gewiss. Ihre Legitimation, dass der Herr sie sende, hatten sie durch den Inhalt ihrer Verkündigung vor der Gemeinde zu erbringen, und dass die Gemeinde ihr Wort legitimierte, war ein neues Band, das sie an die Gemeinde knüpfte und ihr Werk als Gemeindewerk sie ansehen liess.

Beide Arten des Missionsbetriebes, nicht nur die okkasionistische, auch die charismatische, sind keineswegs auf die ersten Jahrhunderte beschränkt. Jene Missionare der Culdeischen Kirche, die unserem Vaterland das Evangelium zuerst gebracht, dann ein Cyrillus und Methodius, ein Bonifatius und Willibrord und viele Andere, sie Alle waren nicht von Menschen gesandt; in der evangelischen Kirche erstanden ein Peter Heiling, der als Missionar nach Abessinien ging, ein John Elliot und die Familie Mayhew, die den Indianern das Wort Gottes brachten, sie Alle sind Nachfolger jener Apostel und Evangelisten, in charismatischem Missionsbetrieb. In dieselbe Kategorie mit derselben Rechtfertigung ihres Unternehmens würden wir die zahlreichen independentistischen Missionare rechnen, die in neuerer Zeit von England und Amerika ausgehen,[1]) wenn diesem missionarischen Franktireurtum nicht der unberechtigte Gegensatz von göttlicher und durch Menschen (Gesellschaften) vermittelter Sendung, also ein religiöser Irrtum, der aus radikalem Unabhängigkeitsstreben entstanden ist, zu grunde läge.

§ 328. Fortsetzung. Der ekklesiastische Missionsbetrieb und der durch freie Gesellschaften.

Es ist nicht die Aufgabe, die Missionsthätigkeit der römischen Kirche zu erzählen; es gilt nur die Gesichtspunkte des Missionsbetriebes hervorzuheben. Ob dieser Betrieb charismatischer Art ist, ob die Send-

1) Vgl. G. Warneck 212f.

boten der Kirche, man denke an Karls des Grossen Zeit, das Werk der Unterwerfung zu vollenden hatten, das vom Schwert begonnen war, ob im späteren Mittelalter die Orden der Franziskaner und Dominikaner mit oder ohne politische Nebenabsichten die Mission als eine Art Privatsache betrieben, oder wie sonst das Werk der Heidenbekehrung vollführt wurde, — den gemeinsamen Charakterzug bezeichnet man richtig als ekklesiastischen Missionsbetrieb. Die römische Kirche als solche ist eben nach dem Dogma eine göttliche Stiftung, eine in ihren Lehren und ihrer Zucht, in ihrer Hierarchie und ihren Sakramenten, in ihrer Verfassung und Rechtsordnung von Gott gestiftete und geheiligte Erziehungsanstalt für die Völker, daher ist sie bei aller Konnivenz gegen paganische Traditionen so wie sie ist auf die Völker zu übertragen, oder genauer gesagt, die Völker sind dieser göttlichen Institution so wie sie ist zu unterwerfen. Vor allem wird es den römischen Missionaren darauf ankommen, die Heiden in ihre Anstalt hineinzubringen, die Christianisierung wird hernach sich finden. Gelingt es nun, den Fürsten eines Volkes zur Annahme der Taufe durch Belohnung oder Drohung willig zu machen, so ist damit der wichtigste Schritt geschehen; bei der untrennbaren Vermischung des nationalen mit dem religiösen Element, bei dem Herdencharakter heidnischer Volksstämme, unter dem die individuelle religiöse Entscheidung ausgeschlossen ist, folgt das Volk seinem Fürsten, die christliche Religion tritt als nationale an die Stelle der heidnischen, die heidnischen Priester haben den christlichen den Platz einzuräumen nicht nur im gottesdienstlichen, auch im staatlichen und bürgerlichen Leben. Dieser ekklesiastische Missionsbetrieb hat auch in der evangelischen Kirche im 16. und 17. Jahrhundert bei den Schweden und Holländern Nachfolge gefunden, er ist der römischen Kirche, weil er mit ihrem Wesen verwachsen ist, bis zum heutigen Tage eigentümlich geblieben. Seit 1622 ist jedoch der Privatbetrieb der Mission durch die Mönchsorden, zu denen im 16. Jahrhundert als der thatkräftigste der Jesuitenorden hinzukam, durch Einrichtung der Congregatio de propaganda fide in Rom geregelt und in strengere Abhängigkeit von dem Oberhaupte der römischen Kirche gebracht. Nähere Auskunft darüber giebt Otto Mejer, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht (Göttingen und Leipzig 1852 und 1853, 2 Bände), auch die Darstellung bei G. Warneck a. a. O. 2 22 f.

Der Betrieb der von der evangelischen Kirche ausgehenden und getragenen Mission wird fast durchweg von freien Gesellschaften gethätigt. Dem äusseren Anschein nach ist die freie Gesellschaftsform ein Notbehelf; sie ist geschichtlich motiviert durch die Ablehnung, welche die organisierte Kirche dem erwachten Missionstriebe zuteil werden liess. An späterer Stelle werden wir sehen, dass der Schein trügt, und dass in den geschichtlich formierten Kirchenkörpern die

freie Gesellschaft die beste, um nicht zu sagen die einzige, Gewähr bietet, dass die Mission in evangelischem Geiste betrieben wird. Man legt gleichwohl Wert darauf, dass die freien Missionsgesellschaften *trotz ihres nichtoffiziellen Charakters nicht Privatvereine, sondern Organe der Kirche sind, weil sie durch Gläubige an Christum Jesum zu dem Zwecke organisiert sind, um ein durch Gottes Wort gefordertes Werk Gottes ordnungsmässig zu betreiben.*[1]) In diesem Sinne mag gegen den Anspruch nichts einzuwenden sein, und es ist kein Hindernis der Anschauung ersichtlich, dass diese Gesellschaften es sind, durch welche die Missionspflicht der Kirche ihre Erfüllung findet. Sie sehen sich als Organe der ideellen Kirche Christi, speziell der ideellen evangelischen Kirche Christi an, nicht dieser oder jener Landeskirche; bis zu einem gewissen Grade auch nicht dieser oder jener Konfessionskirche; sie sind dadurch einerseits vor der Versuchung bewahrt, die in den heimatlichen Kirchen geschichtlich bedingten äusseren Lebensformen auf die aus den Heiden gewonnenen Gemeinden zu übertragen, anderseits darauf hingewiesen, die zu gestaltenden Lebensformen der Heidenkirchen nicht an eine Schablone zu binden, sie vielmehr der freien Entwickelung und dem Gebote der Zweckmässigkeit zu überlassen. Es lässt sich verstehen, dass eine gewisse, mehr oder weniger stark hervortretende Abhängigkeit von den Lehr- und Lebensformen der heimatlichen Kirchen dennoch stattfindet; haben sich doch die freien Gesellschaften aus Gliedern der heimatlichen Kirchen gebildet, und der gewünschte und gefundene Zusammenhang der Gesellschaften mit den Behörden der heimatlichen Kirchen kann seinen Einfluss nicht verleugnen. Allein der vorwiegende Trieb der Mission ist anderer Art. *Der lebendige Organismus der ursprünglich gestifteten Ecclesia erweist sich in der Kraft sich forterzeugender Verbreitung. Was hierbei sich fortpflanzt, ist nicht die so oder so geartete, die in einem bestimmten Augenblick eingeschlossene Gestalt der Kirche, sondern wie in jeder Fortpflanzung eine Rückkehr sichtbar wird zu dem Ursprünglichen: so auch in dem verbreitenden Handeln der Kirche. Immer will es das ursprüngliche Leben der Ecclesia sein, das in dem Werke der Ausbreitung hervorbricht.*[2]) Derselben Wahrheit hat im Jahre 1794 Melville Horn in seinem Brief an die protestantische Geistlichkeit der britischen Kirche Ausdruck verliehen.[3]) *Es ist nicht Calvinismus, es ist nicht Arminianismus, sondern es ist das Christentum, was der Missionar zu lehren hat; es ist nicht das Kirchentum der englischen Staatskirche, es sind nicht die Grundsätze der protestantischen Dissenters, die er weiter zu verbreiten hat; sein Ziel ist die Ausbreitung der Einen allgemeinen Kirche Christi. Es ist nicht die Weitsinnigkeit der Grundsätze, sondern*

1) Warneck a. a. O. 247.
2) Fr. Ehrenfeuchter, Die praktische Theologie (1859) 1 207.
3) Mitgeteilt von Sell a. a. O. 482.

die Weitherzigkeit der Liebe, die ich dem Missionar empfehle. Es muss ihm unendlich mehr daran liegen, Christen aus den Heiden zu machen, als sie zu bischöflich Gesinnten, oder zu Dissenters, oder zu Methodisten zu machen. Statt mit Eifersucht den Erfolg anderer Kirchenparteien zu betrachten und dieselben als ein Hindernis unseres eigenen Erfolges anzusehen, sollten wir uns freuen, zu hören, dass Christus gepredigt und Seelen gerettet werden.[1]) Gewiss ein ideales Programm. Allein schon hier mag auf die Schwierigkeiten hingewiesen werden, es durchzuführen. Ein allgemeines evangelisches Christentum giebt es doch in der konkreten Lehre nicht; mindestens die Gefahr ist nicht zu verkennen, welcher der Pietismus in der Gleichgültigkeit gegen die Lehre erlag, ein Unionismus droht, der willkürlich Fundamentales von Nichtfundamentalem scheidet, oder der sich eine *biblische Lehre* konstruiert, welche auf vergänglichen exegetischen und kritischen Voraussetzungen beruht. Doch an diesem Ort ist es ein anderer Punkt, der unsere Aufmerksamkeit fesselt. Die freien Gesellschaften nennen sich Organe der Kirche, der allgemeinen Kirche Christi. Wir fragen, wer hat sie zu solchen Organen bestellt? Auf irgend eine menschliche autoritative Bestallung oder Sendung haben sie ihre Thätigkeit nicht zurückzuführen, sie sind aus freiem Antrieb zusammengetreten, um das Missionswerk in die Hand zu nehmen. Der Antrieb, der sie dazu führte, ist der Missionstrieb, der der Kirche Christi eingepflanzt ist und der mit der Reife des selbstgewissen Glaubens erwacht. Ist es etwas Anderes, als jene charismatische Kraft, die einstmals in individueller Form die Apostel und Evangelisten der ersten Jahrhunderte trieb, den Heiden das Evangelium zu verkünden, die heute in genossenschaftlicher Form sich erweist, um zu dem gleichen Zweck Veranstaltung zu treffen? Ferner, die Gesellschaft sendet Missionare hinaus; aber wer sendet die Missionare zu den Gesellschaften, dass sie von ihnen sich senden lassen? Wiederum ist es das Charisma, das wir hier wirksam sehen; auch wenn der Wunsch, der hie und da laut wird, in Erfüllung geht, dass die Gesellschaften nicht auf den freien Entschluss der Zusendenden warten, dass sie auch unter gegebenen Umständen dazu übergehen, taugliche Leute aufzufordern, in den Dienst der Mission zu treten, — sie können doch nur unter der Voraussetzung dazu übergehen, dass sie mit einiger Sicherheit das Charisma erkennen, das dem Zusendenden bis dahin nicht zu deutlichem Bewusstsein gekommen war. Es ist ein das in anderer Beziehung so hochverdienstliche Werk von G. Warneck, Evangelische Missionslehre durchziehender Irrtum, dass zum ordnungsmässigen Missionsbetrieb die *Sendung* von menschlicher autoritativer Stelle aus gehöre; er sucht das nicht ohne Gewaltsamkeit in der Missionswirksamkeit des Apostels Paulus u. s. w.

---

1) Vgl. das ähnliche Wort von Haweis bei Stiftung der London Missionary Society (Warneck [1898], S. 79f.).

nachzuweisen und bei jeder sich darbietenden Gelegenheit zu erhärten. Der Grund dieses Irrtums ist praktischer Natur; es kommt ihm darauf an, die unberechtigten Ansprüche der independentistischen Missionare zu entkräften und zurückzuweisen. Aber er schiesst über das Ziel hinaus. Nur in der römischen Kirche besteht eine *Sendung* von menschlicher autoritativer Seite her, nämlich vom Papst; aber auch die römische Kirche kann das charismatische Moment nicht entbehren, da keine Autorität einen Menschen zwingen kann, sich einem Missionsorden anzuschliessen, um sich sendbar zu machen. Es ist gerade ein hoher Vorzug der evangelischen Mission, sofern sie von freien Gesellschaften getrieben wird, dass das Charisma allein regiert, besser: dass Gott es ist, der gläubige Christen zu Missionsgesellschaften sammelt, der die Missionare erweckt, sich der Gesellschaft zur Verfügung zu stellen, und Gott ist es, der aus seinem ewigen Liebesrat heraus nicht nur der Kirche Christi die Missionspflicht auferlegt hat, der auch die Kräfte schafft, beruft und zurichtet, welche geeignet sind, die Missionspflicht der Kirche zu erfüllen.

Erster Abschnitt.

Die evangelische Heidenmission.[1])

1. Kapitel.

Die Entstehung der evangelischen Heidenmission.

§ 329. Das 16. Jahrhundert.

Deum immortalem, quantum in orbe patet agrorum, in quibus aut nondum iactum est semen evangelicum, aut ita iactum est, ut plus sit zizaniarum, quam tritici. . . . Quid quod quotidie regiones hactenus incognitae

1) Litteratur: Die Halleschen Sammlungen von 1705—1769, welche die dänische Mission, von 1770—1834, welche die ostindische Mission behandeln. — Die Elberfelder Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Jesu Christi seit 1815. — Das Basler Evangelische Missions-Magazin von Blumhardt 1817—1839; von Hoffmann 1840—1856; Neue Folge seit 1857 zuerst von Ostertag, dann von Gundert, von Hesse, von Löckle, jetzt von Steiner herausgegeben. — Das wertvollste Organ für die gesammte Missionswissenschaft giebt seit 1874 D. G. Warneck unter dem Titel: „Allgemeine Missionszeitschrift" heraus. — Zeitschrift für Missionskunde und Religion, wissenschaftliches Organ des allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins, herausgegeben von Buss, Arndt und Happel seit 1886. — Ausserdem hat fast jede Missionsgesellschaft ihr eigenes Organ. — Burkhardt-Grundemann: Kleine Missionsbibliothek[2]. 4 Bde. 1876f., dazu als Ergänzungsband

reperiuntur, ferunturque superesse, quo nullus adhuc nostratium pervenit. ... Quantus in his esset proventus Christo, si quavi ac fideles mitterentur operarii, qui iaciant semen bonum, qui revellant zizaniam, qui plantent plantulas bonas, malas exstirpent, qui exstruant domum Dei, demoliantur structuras non innitentes petrae Christo, denique qui metant maturam segetem, sed Christo metant, non sibi, et animas domino colligant, non opes sibi. ... Novimus cicurare bestias feras et horribiles vel ad voluptatem vel ad usum vulgarem, et non novimus mansuefacere homines, ut serviant Christo? Monarchae alunt, qui doceant elephantos ad saltandum, qui doment leones ad lusum, qui doment lynces ac leopardos ad venatum, et monarcha ecclesiae non invenit, quo homines alliciat ad amabile Christi servitium? So Erasmus;[1]) in weiterem Verfolg geisselt er die Äusserlichkeit und Gewaltsamkeit der römischen Mission, wie sie besonders seit der Entdeckung Amerikas sich bethätigte, um in glühender Beredsamkeit seinen Zeitgenossen die nach seinem Verständnis echt christliche Missionsmethode und die Missionspflicht ans Herz zu legen.

Wir beabsichtigen nicht, den reformkatholischen Humanisten für die evangelische Kirche zu reklamieren, aber der feurige Appell des Erasmus an das christliche Gewissen möge unser Auge für die Frage schärfen, ob denn die Behauptung, die feste Tradition zu werden droht, dass unseren Reformatoren und mit ihnen der evangelischen Kirche des 16. (und 17.) Jahrhunderts das Verständnis für die Missionspflicht der Kirche gefehlt habe, wirklich stichhaltig sei. Beruht die Missionspflicht der Kirche, wie wir gesehen haben, auf der Universalität des Christentums, und ist die Gewissheit dieser Universalität dem gereiften Glaubensleben selbstverständlich, so würde uns die Wahrheit jener

---

Grundemann: Die Entwickelung der evangelischen Mission im letzten Jahrzehnt (1878—1888). 1890. — H. Gundert, Die evangelische Mission, ihre Länder, Völker und Arbeiter[2]. 1886. — Kalkar: Geschichte der christlichen Mission unter den Heiden. Deutsch von Michelsen. 2 Bde. 1879f. — G. Warneck, Abriss einer Geschichte der protestantischen Mission von der Reformation bis auf die Gegenwart[2] (aus RE[2] X) 1883, und viele andere Schriften desselben Verfassers, worunter die „Missionsstunden“ und die „Protestantische Beleuchtung der römischen Angriffe auf die evangelische Heidenmission“ 1884, besonders aber die „Evangelische Missionslehre. Ein missionstheoretischer Versuch. 1. Abteilung: Die Begründung der Sendung 1892; 2. Abteilung: Die Organe der Sendung 1894; 3. Abteilung erste Hälfte: Der Betrieb der Sendung 1897“ — und „Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reformation bis auf die Gegenwart. 1. Abteilung: Das heimatliche Missionsleben. Dritte gänzlich umgearbeitete Auflage 1898.“ — Th. Christlieb, Der gegenwärtige Stand der evangelischen Heidenmission. 1880. Derselbe: Ärztliche Missionen. 1889. — Derselbe: Der Missionsberuf des evangelischen Deutschland nach Idee und Geschichte. 1876. — Die übrige fast übergrosse Litteratur bei Hagenbach-Reischle S. 552f. und fortlaufend in Warnecks Allgemeiner Missions-Zeitschrift.

1) Des. Erasmi Roterod., Ecclesiastae sive De ratione concionandi libri quatuor. (1535) 162 (ed. Fr. A. Klein 1820 p. 104f.).

Behauptung vor ein Rätsel stellen, dessen Lösung nur durch Anzweifelung des Glaubenslebens der reformatorischen Kirche ermöglicht sein würde. Aber dies Rätsel liegt in der That nicht vor. Zunächst möge erwähnt werden, dass es im 16. Jahrhundert selbst an Missionsunternehmungen im modernen Sinne des Wortes nicht fehlt. Zwei solcher Unternehmungen sind bekannt, das eine, allerdings durch frechen Trug verunglückte, ekklesiastischer, das andere charismatischer Art. Ein französischer Abenteurer, Nicolas Durand de Villegaignon wusste 1555 den Admiral Coligny für seine Idee zu interessieren, in Brasilien eine Kolonie der in ihrem Vaterlande verfolgten Reformierten anzulegen, welche zugleich den umwohnenden Heiden das Evangelium bringen könne; der Gottesdienst in der Kolonie solle ganz nach der Genfer Liturgie eingerichtet werden. Eine Anzahl Reformierter schloss sich ihm an, eine weitere Anzahl folgte, als Villegaignon um Verstärkung bat. Coligny wusste Calvin für die Sache zu erwärmen, und Richer und Chartier wurden feierlich von Calvin als die ersten Kolonial- und Missionsprediger nach Amerika abgeordnet. Das Unternehmen fand ein trauriges Ende. Villegaignon entpuppte sich als fanatischer Römling; fünf der Auswanderer fanden ihren Tod durch Henkershand auf der nach dem Admiral genannten Insel Coligny in der Nähe von Rio de Janeiro, die übrigen kehrten in elendester Verfassung nach Frankreich zurück.[1]) Nur insofern ist dies Unternehmen wertvoll, als es beweist, dass der Sinn für Mission im modernen Sinne auch im 16. Jahrhundert praktisch erweckbar war. Ein Lichtbild warmen Missionsinteresses steht dem trügerischen Unternehmen Villegaignons zur Seite. Einige Christen in Möttling in Krain sprachen von der kroatischen Bibelübersetzung des Stefan Consul 1559 brieflich die Hoffnung aus, dass *die rechte christliche Religion und das wahre heilsame Evangelium durch die ganze Türkei gefördert, der Türken Herz und Gemüt zum christlichen Glauben erneuert, ihrem Wüten gewehrt, die armen gefangenen Christen getröstet und gestärkt und unser Heiland Christus mit der Zeit in der Türkei ausgebreitet werde.* Der Gedanke fand einen hochherzigen Vertreter in dem Freiherrn Hans Ungnad von Sonegg, dem Landeshauptmann von Steiermark. Um seines evangelischen Glaubens willen vertrieben fand er in Württemberg Zuflucht, wo ihm Herzog Christoph den Mönchshof zu Urach als Wohnung anwies. Er errichtete mit Hilfe des Herzogs Christoph und des Königs Maximilian zu Tübingen eine glagolitische und zu Urach eine cyrillische (serbische) Druckerei zur Verbreitung evangelischer Schriften und Bücher auf dem Balkan, *dass hoffentlich dadurch die reine Lehre des göttlichen Wortes auch in die Türkei gebracht wird und sich erwarten lässt, als wolle der gnädige Gott auf diese Weise die Türken mit dem Schwert seiner allmäch-*

1) Otto Thelemann, Art. Villegaignon in RE² 16472f.

tigen Stärke schlagen, gleichwie er durch den seligen Martin Luther *das ganze Papsttum entdeckt und geschlagen hat.* v. Sonegg selbst opferte dem Zweck sein ganzes Vermögen; eine Reihe deutscher Fürsten, wie Philipp von Hessen, Joachim von Anhalt, Johann von Brandenburg, Albrecht von Preussen, August von Sachsen und Wolfgang von Anhalt, stand ihm mit teilweise reichen Gaben und herzlicher Fürbitte zur Seite, und manche deutschen Städte, wie Nürnberg, Regensburg, Rotenburg a. d. Tauber, Ulm, Kaufbeuern, Lindau, Kempten, Memmingen, Reutlingen, Frankfurt a. M. und Strassburg schlossen sich den Fürsten an, so dass 25600 Bücher gedruckt und in der Wallachei, in Bulgarien und Serbien verbreitet werden konnten.[1]) Bedeutungsvoll ist es, dass Mission und Bibelgesellschaft bereits im Reformationsjahrhundert einen Bund geschlossen haben.

Allein trotz dieses schönen Unternehmens, das eine Empfänglichkeit weiterer Kreise für den Missionsgedanken beweist, bleibt doch die eigentümliche Erscheinung bestehen, dass die Reformation in ihren tonangebenden theologischen Vertretern kein Verständnis für die Missionspflicht der Kirche hatte, die über die okkasionistische Missionspflicht hinausging. Oder genauer und gerechter ausgedrückt: die Missionspflicht der Kirche war den Reformatoren ein unbedingtes Axiom; aber diese Missionspflicht wollten und konnten sie nicht durch Missionsunternehmungen im modernen Sinne des Worts erfüllt sehen, nicht durch ekklesiastischen und spezifisch charismatischen Missionsbetrieb, sie waren vielmehr der Meinung, dass Christus seine Weltherrschaft durch die Christenheit, auf dem Wege des okkasionistischen Missionsbetriebes aufrichten werde.[2]) Wir verdanken Drews die erste mit reicher Kenntnis der Litteratur unternommene methodische Untersuchung der Frage. Er hat dadurch den ungeschickten Verteidigungen wie den verlegenen Entschuldigungen der Reformatoren ein Ende gemacht; sie bedürfen beides nicht, wenn man die Unbilligkeit vermeidet, den modernen gesellschaftlichen Missionsbetrieb auf charismatischer Grundlage zum richtenden Massstab für alle Erfüllung der Missionspflicht zu machen. Die Universalität des Christentums steht Luther im Mittelpunkt seiner Gedanken;[3]) in beredten Worten weiss er den Charakter des Christentums als Weltreligion zu preisen, freilich nicht in dem Sinn, dass alle Völker die Verheissung haben, christianisiert zu werden, sondern — und hier tritt

1) J. Pindor, Ein Appell für die Christen des Orients aus Luthers Zeit (Monatschrift „Der Christliche Orient", herausgegeben von Johs. Lepsius 1897, S. 3f.).

2) Vgl. ausser Warneck a. a. O. RE 2 10, Sell a. a. O. 472f. — G. Kawerau, Warum fehlte der deutschen evangelischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts das volle Verständnis für die Missionsgedanken der Heiligen Schrift? 1896. — P. Drews, Die Anschauungen der reformatorischen Theologen über die Heidenmission (Zeitschrift für praktische Theologie 1897, S. 1f.)

3) Die Belege zu dem Folgenden bei Drews a. a. O.

der Erwählungsgedanke hervor — in dem Sinne, dass Gott dadurch, dass er das Evangelium Allen anbietet, seine Auserwählten aus allen Völkern sammelt. Es fehlt bei Luther der Gedanke nicht, dass, weil der jüngste Tag nahe sei, auch das Evangelium seinen Lauf bereits vollendet habe; aber daneben spricht er es aus, dass die Missionsverheissung ihrer Erfüllung noch erst entgegen geht. Wie der Missionssinn und das Missionsinteresse bei Luther lebendig sind, so auch das Bewusstsein von der Missionspflicht der Kirche. Aber diese Missionspflicht ist in dem von Gott gegebenen Beruf, in Gehorsam gegen Gottes Leitung zu erfüllen; der okkasionistische Missionstrieb ist die Form, die Gott anweist. Wie einst fromme Israeliten unter den Heiden ihre Gotteserkenntnis ausbreiteten, wie in der Urkirche zersprengte Christen das Evangelium verkündeten, so haben die in der Welt zerstreuten Christen seiner Zeit durch Predigt, durch Wandel und Leiden den Heiden das Evangelium anzubieten. So sorgt Gott dafür, dass seine Auserwählten aus aller Welt gesammelt werden; Gott schreitet mit seinem Wort durch die Völker der Erde; wo in einem Volk das Evangelium nicht geehrt wird, da wird es ihm genommen und andern Völkern gegeben, bis der Lauf vollendet ist. — Gewiss waren die Missionsgedanken Luthers sehr weit verschieden von den heutiges Tags herrschenden; es ist auch wohl keine Frage, dass sie teils von recht abenteuerlichen Vorstellungen über ferne Länder und Völker, teils durch die abschreckende Wirkung des *Reichsgedankens*, wie er den Reformatoren in den *Judaicae Anabaptistarum opiniones* entgegentrat,[1]) in ihren Kreis gebannt wurden, und dass der Gedanke, durch besondere Unternehmungen die Mission zu fördern, dadurch dass solche Unternehmungen, nur von der römischen Kirche im Interesse ihrer Machterweiterung und im Dienst der spanischen und portugiesischen Eroberungen gethätigt, ein böses Beispiel gaben, kaum aufzukommen vermochte; allein weder der Missionssinn, noch das Missionsinteresse, noch auch die Erkenntnis der Missionspflicht ist um deswillen den Reformatoren, insonderheit Luther, abzusprechen.[2])

§ 330. Das 17. Jahrhundert.[3])

Im 17. Jahrhundert nehmen die Missionsarbeiten der Holländer und Engländer, die von Anfang des Jahrhunderts an den römisch-katholischen Nationen die Seeherrschaft mit durchschlagendem Erfolg

1) Augustana 17 (Müller 43).

2) Nicht wesentlich verschieden von den Gedanken Luthers sind auch die Missionsgedanken der anderen Reformatoren, wie P. Drews a. a. O. S. 193f. an Melanthon, Bugenhagen, Butzer, Zwingli, Calvin nachgewiesen hat.

3) Sehr wertvoll ist die Schrift: Wolfgang Grössel, Die Mission und die evangelische Kirche im 17. Jahrhundert. 1897.

streitig machten, das Interesse in Anspruch. Die 1602 begründete holländisch-ostindische Handelsgesellschaft erkannte es als eine ihrer Aufgaben, in ihren Kolonieen an Landsleuten und Eingeborenen den reformierten Glauben zu pflanzen und zu pflegen. Auf den Molukken, in Ceylon, Formosa, Java, Sumatra hatte die mit Regierungsgewalt ausgerüstete Gesellschaft Missionseinrichtungen. Aber sie waren ekklesiastischer, staatskirchlicher Art; kirchliche und staatliche Mittel und Interessen waren vermischt, das Christentum wurde durch Belohnungen, Anstellungen im Staatsdienst u. dgl. zu befördern gesucht, — und Alles zerfiel, als die holländische Herrschaft aufhörte. Kolonisatorische und missionarische, staatliche und kirchliche Interessen sind eben nicht zu identifizieren; noch am Ende des 19. Jahrhunderts hat man es nicht ausgelernt.[1])

Gesundere Grundsätze befolgte die 1612 gestiftete holländisch-westindische Handelsgesellschaft in Brasilien. Fürst Johann Moritz von Nassau-Siegen war als Generalgouverneur von Pernambuco der vornehmste Beförderer der Mission unter den Kolonisten und den umwohnenden Heiden. Er liess Prediger kommen, richtete Schulen ein, und ein Anfang von Erfolg blieb nicht aus. Doch nur acht Jahre lang behielt der Fürst seinen Posten (1636—1644); als er fortging, erlahmte die Mission, und hörte völlig auf, als Holland 1667 die Kolonie aufgab.[2]) Ekklesiastisch wie diese Mission war auch die der Labadistengemeinde von Wieuwerd, die 1680 unter dem Schutz des Gouverneurs von Surinam, van Sommelsdyk, eine Missionsstation errichtete, die jedoch den örtlichen Krankheiten bald erlag. Ekklesiastisch war auch die Mission, die der Labadist Peter Schlüter in der bis 1667 niederländischen Kolonie New-York am Hudsonflusse begann; das Unternehmen hielt sich bis ins 18. Jahrhundert, jedoch ohne wesentlichen Erfolg.[3])

Bei weitem erfolgreicher waren die von England ausgehenden Missionsunternehmungen; sie tragen von vornherein nicht einen ekklesiastischen, sondern einen charismatischen Charakter, ohne in die Gefahr selbsterwählter Wege und Abenteurerlust zu geraten. Seit 1620 wanderten schottische und englische Puritaner in grossen Scharen nach Nordamerika aus, um den Bedrückungen der Stuarts zu entgehen. Die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden stand von vornherein in ihrer Absicht. Es dauerte allerdings einige Jahrzehnte, bevor die Hinderung der Mission durch Streitigkeiten mit den Indianern beseitigt war. Da aber begann jene durch evangelischen Heldenmut und unermüdliche Liebesarbeit ausgezeichnete Mission des John Elliot und der durch

1) Vgl. Warneck (1898) S. 36f.

2) Th. Christlieb, Johann Moritz von Nassau — Siegen in Brasilien (Allgemeine Missions-Zeitschrift 1880).

3) A. Ritschl, Geschichte des Pietismus 1 (1880), S. 243 f.

ihn angeregten Familie Mayhew; von keiner menschlichen Behörde waren sie gesandt, sie gingen von Gott gerufen, sie arbeiteten in selbstloser Liebe zu den Heiden zu Ehren des Herrn, und nahe an 4000 Christen in 14 Gemeinden durften sie aus den Indianern gewinnen. Neben ihnen arbeiteten seit 1637 schwedische Missionare am Delaware. Die Erfolge der Puritaner veranlassten eine Anzahl von etwa 80 englischen und schottischen Predigern zu einer Petition an das Lange Parlament 1644, es möge doch etwas *für die Ausbreitung des Evangeliums in Amerika und Westindien geschehen.* Das Parlament antwortete 1648 durch eine Aufforderung zu Missionsbeiträgen, die in allen Kirchen des Landes verlesen wurde. Die Folge war die Stiftung der ersten protestantischen Missionsgesellschaft, der Society for the Propagation of the Gospel in New-England, aus der wahrscheinlich die 1701 entstandene Society for the Propagation of the Gospel in foreign parts hervorging. Bis ans Ende des 18. Jahrhunderts beschränkte jedoch die Gesellschaft ihre Thätigkeit vorzugsweise auf die Kolonisten. Sie war in den ekklesiastischen Missionsbetrieb hinabgesunken. Ekklesiastisch war auch allerdings der grossartig konzipierte, aber unausführbare und deshalb auch unausgeführte Plan des Oliver Cromwell; eine *Congregatio de propaganda fide* mit vom Staat besoldeten sieben Direktoren und vier Sekretären sollte der Aufgabe sich unterziehen, das Evangelium über die in vier Missionsprovinzen geteilte Erde auszubreiten.

Es ist verständlich, dass im Zusammenhang mit den Kolonialunternehmungen der Holländer und Engländer die Theologen der reformierten Kirche einen aufgeschlossenen Sinn für das Missionswerk bewährten und in zahlreichen Schriften für Missionsunternehmungen nicht nur in Verbindung mit den Kolonieen, auch für die Mission unter Juden und Muhammedanern eintraten. Wie aber stand es mit dem Missionsverständnis und dem Bewusstsein der Missionspflicht in der lutherischen Kirche Deutschlands? Man hat zum Erweise, dass es nicht gänzlich am Missionssinn fehlte, auf einzelne Erscheinungen hingewiesen, vor allem auf den jungen Lübecker Juristen Peter Heiling, der 1632 nach Abessinien sich begab, um dort als Missionar zu wirken. Wir wissen von seiner Arbeit nur, dass er die Bibel ins Amharische übersetzte. Allein Heidenmission trieb er nicht; Abessinien war bereits ein christliches, ob auch religiös erstarrtes, Land.[1]) Es handelt sich hier nicht um derartige Einzelerscheinungen, sondern um die herrschende Auffassung der Mission im lutherischen Deutschland. Wir haben es den Arbeiten von Wolfgang Grössel zu verdanken, dass ein gerechteres Urteil, als es bisher üblich war, uns ermöglicht ist.[2]) Vor allem ist in Erwägung zu ziehen, dass in der

1) Pauli, Peter Heiling, der erste evangelische Missionar (Allgemeine Missions-Zeitschrift 1876).

2) Wolfgang Grössel, Missionsgedanken in der lutherischen Kirche Deutsch-

ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts Deutschland von den Schrecken des dreissigjährigen Krieges gelähmt war, und ein freudiger Unternehmungstrieb nicht aufzukommen vermochte. Allein es ist hervorzuheben, dass der okkasionistische Missionsbetrieb, wie Luther ihn vertreten hatte, und damit auch die Missionspflicht der Kirche überall, wohin Gottes Leitung die Christen führte, allgemein anerkannt war; den Kolonialpolitik treibenden Völkern, wie den Holländern und Engländern, wurde das Recht und auch die Pflicht zugesprochen, für die Christianisierung der ihnen untergebenen Heiden zu sorgen. *Es ist*, sagt Grössel mit Recht, *wohl ohne weiteres anzunehmen, dass sie im gegebenen Fall dasselbe Recht und dieselbe Pflicht auch für Deutschland würden beansprucht haben.* Allerdings kam es vor, dass gegen die Angriffe der römischen Kirche, die in dem Mangel an Missionsunternehmungen auf lutherischer Seite den Beweis der Unechtheit der lutherischen Kirche zu finden meinte, der Eifer der Verteidigung sich bis zur Leugnung der Universalität des Christentums hinreissen liess. Es fehlte anderseits auch nicht an dogmatischen Gründen und an kirchenpolitischen Schwierigkeiten, die sich aller Missionsunternehmung entgegenstellten, ohne dass jedoch jener okkasionistische Missionsbetrieb geleugnet wäre. Das dogmatische Bedenken heftete sich an den Apostolat; einerseits sei der Missionsbefehl Christi Mt 28 auf ihn beschränkt, durch Kräfte, Wunder und Sprachengabe seien die Apostel zur Mission ausgerüstet worden, aber diese Gaben seien nicht mehr vorhanden; anderseits sei der Apostolat das Kirchenamt, das in dem Geistlichen Amt seinen Nachfolger gefunden habe, aber dies sei an die ihm befohlenen heimischen Gemeinden gebunden. Die kirchenpolitische Hemmung des weiteren Blickes lag in dem für Viele selbstverständlichen Axiom, dass die Initiative zu allem Missionsunternehmen von der Obrigkeit ausgehen müsste. Bei dem hochgespannten Begriff des Landeskirchentums war eine andere Anschauung kaum ermöglicht. Aber Missionsunternehmungen hätten nur von einer undurchführbaren Vereinigung vieler Landesherren ausgehen können; da das nicht geschah und nicht geschehen konnte, meinte man sein staatskirchliches Gewissen beruhigen zu dürfen.

Unter denen, welche in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts den Gesichtskreis ihrer Zeit hinsichtlich der Missionspflicht erweiterten, ist besonders der Wittenberger Theologe Balthasar Meisner zu nennen, der 1620 in seinen Vorlesungen unter den Schäden der Kirche den praktischen Mangel an Missionen unter Heiden, Türken und Juden anführte; neben ihm der Helmstedter Theologe Georg Calixt, der in einer 1629 gehaltenen Rede De populis a nobis in religione

---

lands im 17. Jahrhundert (Allgemeine Missions-Zeitschrift 1894, S. 385 f.). — Derselbe, Die Stellung der lutherischen Kirche Deutschlands zur Mission im 17. Jahrhundert. Inaugural-Dissertation. Leipzig 1895.

dissidentibus, Iudaeis, paganis et Muhammedanis, ad veritatis agnitionem ducendis[1]) ausser der okkasionistischen und kolonialen Missionspflicht direkte Sendung von Missionaren zu den Juden und Muhammedanern befürwortet und wohlgemeinte, ob auch etwas philisterhafte, Ratschläge über den Modus procedendi erteilt. Doch sie und andere mit ihnen sind nur als Vorboten des Mannes anzusehen, der in der Kraft hoher Begeisterung und eines grossen Opfermutes eine tiefgehende Missionsbewegung in Deutschland hervorrief. Es ist der österreichische Edelmann Justinianus Ernst Freiherr von Welz,[2]) dessen Bedeutung für die Mission darin liegt, dass er die traditionelle Anschauung kühn durchbrach, indem er die Sendung von Missionaren einer zu begründenden Missionsgesellschaft in die Hand geben wollte. Im Jahre 1663 liess er die Schrift ausgehen: Ein kurtzer Bericht, Wie eine Newe Gesellschaft auffzurichten wäre unter den rechtgläubigen Christen der augspurgischen Confession. Mit einer Christlichen Vermahnung u. s. w. Von Justiniano. Den eigentlichen Weckruf liess er 1664 erschallen in der Schrift: Eine christliche und treuherzige Vermahnung an alle rechtgläubigen Christen augsburgischer Confession, betreffend eine sonderbare Gesellschaft, durch welche nächst Göttlicher Hülfe unsere evangelische Religion möchte ausgebreitet werden u.s.w. von Justiniano.[3]) Er legt darin seinen Zeitgenossen drei Fragen vor: *Zum ersten: Ist es recht, dass wir evangelischen Christen das Evangelium allein für uns behalten und dasselbige nirgends suchen auszubreiten? Zum andern: Ist es recht, dass wir aller Orten so viel Studiosos Theologiae haben und geben ihnen nicht Anlass, dass sie anderwärts in dem geistlichen Weinberg Jesu Christi arbeiten helfen, lassen sie auch lieber drei, sechs oder mehr Jahre auf einen Pfarrdienst warten, oder gar deutsche Schulmeister werden? Zum dritten: Ist es recht, dass wir evangelischen Christen auf allerlei Kleiderpracht, Wohlleben im Essen und Trinken, mancherlei unnötige Kurzweil, kostbare Gebräuche so viel Unkosten anwenden, aber zu Ausbreitung des Evangelii bisher auf keine Mittel bedacht gewesen?* Seine Schrift sandte er zur Begutachtung an Fürsten und hervorragende Theologen; die Fürsten verhielten sich abwartend und ablehnend, dagegen fand er bei Johann Ernst Gerhard zu Jena — dessen Vater Johann Gerhard die Missionspflicht zu direkter Aussendung von Missionaren a limine abgewiesen hatte —, bei Michael Havemann, Generalsuperintendent von Bremen und Verden, Balthasar Bebel und Johann Konrad Dannhauer in Strassburg, Raith in Tübingen,

1) Grössel, Dissert. 7. 45.

2) Grössel, Dissert. 15f.

3) Eine Faksimile-Ausgabe in Fabers Missionsbibliothek I, Leipzig 1890. — Eine Beleuchtung seines Unternehmens von Wolfgang Grössel in Fabers Missionsbibliothek II und III, Leipzig 1891.

Michael Dilherr in Nürnberg, Riss in Augsburg, Caspar von Lilien, Generalsuperintendent von Brandenburg, Christian Scriver in Quedlinburg, Veit Ludwig von Seckendorf, Ph. Jak. Spener und vielen Anderen. Durch diese Anerkennung ermutigt, stiftete Welz 12000 Thaler zur Begründung von Seminarien, in denen Studenten zu Missionaren herangebildet werden sollten, und suchte in der Schrift: Einladungstrieb zum herannahenden grossen Abendmahl und Vorschlag zu einer Christ-erbaulichen Jesus-Gesellschaft, behandelnd die Besserung des Christentums und Bekehrung des Heidentums seine Pläne ausführlicher darzulegen. Verhängnisvoll war es, dass sich der bekannte Theosoph Johann Georg Gichtel mit Welz verbündete; beide wandten sich unter Einreichung der beiden letztgenannten Schriften mit der Bitte um Unterstützung ihrer Sache an den Reichstag zu Regensburg; die schon anfangs laue Aufnahme wurde, nachdem der Superintendent von Regensburg Johann Heinrich Ursinus ein ungünstiges Gutachten abgegeben hatte, zur völligen Abweisung. Welz antwortete darauf mit einer scharfen Widerrede in seiner Schrift: Wiederholte treuherzige und ernsthafte Erinnerung und Vermahnung, die Bekehrung ungläubiger Völker vorzunehmen, worin er alle evangelischen Christen mit eindringlichen Worten um Unterstützung anging. Als auch dieser Appell erfolglos blieb, und Gichtel gefangen gesetzt, dann nach Konfiskation seines Vermögens aus Regensburg verbannt wurde, begab sich Welz zu seinem durch seine Streitlust anrüchigen Freunde Friedrich Breckling, lutherischem Pastor in Zwolle, liess sich von ihm feierlich zum Apostel der Heiden ordinieren, legte seine Freiherrnwürde ab und ging, nachdem seine letzte Einladung an die deutschen Studenten der Theologie nach Amsterdam, um dort zu Missionaren sich ausbilden zu lassen, von den Holländern verhindert war, als Missionar nach Surinam und Essequibo im holländischen Guiana, wo er jedoch schon 1668 am Flusse Serena seinen Tod fand.

Aus den genannten Schriften von Welz hat Grössel[1]) den in der That grossartig angelegten Plan zusammengestellt. Für die Mitglieder der Jesus liebenden Gesellschaft wird eine Reihe religiöser und sittlicher Requisite aufgestellt; sie teilt sich in die Gottesfurcht erhaltende und in die bekehrende Gesellschaft. Der Wirkungskreis der die Gottesfurcht erhaltenden bildet eine nicht geringe Menge von Arbeiten, die wir heute der Inneren Mission zuschreiben; die bekehrende Gesellschaft besteht aus den drei Klassen der Promotores, der Conservatores und der Missionarii. Die Promotores haben für die Aufbringung der Geldmittel zu sorgen; die besoldeten Conservatores sind teils Secretarii, teils Sprachmeister. Die zu je zweien in grossen Städten angestellten Secretarii

1) Grössel, Dissert. 21f.

haben die Korrespondenz mit den evangelischen Obrigkeiten, mit den Secretarii an anderen Orten, mit den Mitgliedern der Gesellschaft zu führen, Uneinigkeiten u. dgl. zu beseitigen, reisenden Mitgliedern behilflich zu sein und die Gesellschaft zu empfehlen und zu verbreiten. Die Sprachmeister haben die angehenden Missionare zu unterrichten. Zu Missionarii werden in erster Linie unbescholtene fromme Studenten der Theologie, aber auch Juristen und Mediziner, als Gehilfen auch geprüfte Kaufleute und andere genommen. Sie werden in einem auf jeder Universität zu errichtenden Collegium de propaganda fide von drei anzustellenden Professoren in orientalischen Sprachen, in der Bekehrungsmethode und in Geographie und Kirchengeschichte unterwiesen, um nach bestandener Prüfung zu Aposteln der Heiden ordiniert zu werden. Niemand wird auf eine bestimmte Zeit verpflichtet, jeder kann sich das Land selbst wählen und als Reiseprediger oder als Begründer einer festen Gemeinde arbeiten. Als Aufgaben der Missionare werden genannt: Beobachtung und Beschreibung des Landes, seiner Obrigkeit, der Sitten und der Religion seiner Bewohner, Erlernung der Sprache, Abfassung von sprachlichen Lehrbüchern für die heimischen Seminarien, Übersetzung des Kleinen Katechismus, des Morgen- und Abendsegens und mehrerer Bücher des Alten und Neuen Testamentes, regelmässige Berichterstattung an die Secretarii und Sammlung von Gemeinden in den dänischen, schwedischen und holländischen Kolonieen.

Die Urteile über Welz sind sehr verschieden; sie variieren zwischen der Bezeichnung *Missionsfanatiker*, wie G. L. Plitt ihn nennt, und *dem ersten Missionszeugen der lutherischen Kirche*, wie G. Warneck ihn betitelt. Es dürfte unwidersprechlich sein, dass der Plan, den Welz vorlegte, ganz neue Bahnen, die keinerlei Anknüpfungen an alle seitherigen Anschauungen gestatteten, einschlug, und dass dieser Plan in einer solchen Grossartigkeit und Fertigkeit vorgelegt wurde, dass ein senfkornartiges Werden und Wachsen des neuen Missionsbetriebes ausgeschlossen schien. Daher denn die sehr begreifliche Erscheinung, dass die theologischen Theoretiker mit Freuden zustimmten, die praktischen Staatsmänner seine Unausführbarkeit, namentlich in Ansehung des durch den grossen Krieg unsäglich mishandelten und zerrütteten Vaterlandes, durchschauten. Die Gründe, die Welz für den von ihm angepriesenen Missionsbetrieb angab (ausser I. Tim 2 4 und Rm 10 18 *die herrlichen Exempel gottseliger Männer nach der Apostel Zeit, die heimischen Kirchengebete, die um Bekehrung der Irrenden bitten, die römische Propaganda*), waren doch offenbar zu schwach, um ein so grosses Gebäude tragen zu können; es kam hinzu, dass Welz selbst von dem Missionsbetrieb und den Zuständen der Heidenwelt die kindlichsten Vorstellungen hegte. Die Vorschrift, dass jeder Missionar das Land, die Art und Dauer seiner Wirksamkeit selbst zu bestimmen habe, ist doch mehr als unpraktisch, und die Anschauung, dass seine frommen

Studenten überall im Heidenland barmherzige Leute finden würden, die für ihren Unterhalt sorgten; nur dürften sie nicht *drei oder vier wohlgekochte Speislein verlangen und in sanften Betten liegen wollen;* wenn sie die Sache nur recht vorsichtig trieben, so sei gar keine Gefahr zu befürchten und dgl. mehr, — solche Anschauung macht das Bedenken zahlreicher Kreise doch sehr verständlich. Die Heftigkeit seines Hauptgegners, des lutherischen Superintendenten Johann Heinrich Ursinus, ist allerdings nicht zu rechtfertigen; er redet von Lästerungen wider Mosen und Aaron, von selbsterwählter Gottseligkeit, Leutebetrügerei, von Müntzerischen und Quäkerischen Geistern, er urteilt: eine Gesellschaft, die Gott gleichsam unterstützen will durch Aussendung von Missionaren, sei ein Werk des Satans, und die Vorschläge Justinians von Welz seien unverständig, unausführbar, ja gottlos; *vor eurer Jesusgesellschafft behüt uns, lieber Herr Gott.*[1]) Allein billigerweise ist die nahe Verbindung von Welz mit dem schwärmerischen Gichtel in Betracht zu ziehen, die einem orthodoxen Lutheraner ein Greuel sein musste, und als zu dieser Verbindung die mit dem streitsüchtigen und wiedertäuferischen Breckling hinzukam, der in die Gesellschaft ausdrücklich auch Sektierer aufgenommen wissen wollte, da war bei den orthodoxen Herren das Schicksal der Pläne von Welz vollends besiegelt. Ob die Jesusliebende Gesellschaft überhaupt zu stande kam, wissen wir nicht; fruchtlos war jedoch das Vorgehen des begeisterten Mannes nicht. Abgesehen von der allgemeinen Anregung der Sache der Mission finden wir die Wirkungen in dem eindringenden Missionsruf des Elias Veiel: Hundertjährige Bedenken D. Jacobi Andreae im Jahre 1678, in den Bemühungen der Professoren Raue und Wasmuth, in Kiel ein Collegium Orientale zu errichten, in dem Eintreten des Philosophen G. W. Leibnitz für die Mission in China. Leibnitz will dahin über Russland lutherische Kandidaten senden, und er hat sogar in die Satzungen der 1700 gestifteten Berliner Akademie der Wissenschaften die Bestimmung aufgenommen: *So wollen wir, dass unsere Sozietät der Wissenschaften sich auch die Fortpflanzung des wahren Glaubens und der christlichen Tugenden sowohl in der Christenheit als bei entlegenen noch unbekehrten Nationen angelegen sein lassen soll.* Mit diesem unausgeführten Plan steht in sachlichem Zusammenhang die von Konrad Mel in Hersfeld verfasste Schrift: Die Schauburg der evangelischen Gesandtschaft u. s. w.,[2]) die sich in etwas phantastischen Plänen über die von Leibnitz ins Auge gefasste Mission in China ergeht.

1) Grössel, Dissert. 40. — G. Arnold, Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historia (1699) II, 1715 § 24 (S. 593).

2) Diese Schrift befindet sich handschriftlich auf der Ständischen Landesbibliothek zu Cassel, in lateinischer Übersetzung unter dem Titel: Pharus missionis evangelicae im Missionsarchiv des Waisenhauses in Halle.

§ 331. Das 18. Jahrhundert.

Das 18. Jahrhundert sollte das bringen, was im 17. vergeblich erstrebt war: einen neuen Anfang des Missionswerkes. Aber es knüpfte nicht an die weiten Gedanken eines Welz und an die durch ihn hervorgebrachte Bewegung an, sondern aus bescheidenen Anfängen, durch thatsächliche Leitung Gottes bestimmt, begann das Werk, das im 19. Jahrhundert sich zu voller Mannesreife ausgestalten sollte. Dänemark hatte bis dahin für seine ostindischen (seit 1620) und westindischen und afrikanischen Kolonieen an der Goldküste (seit 1672) und die umwohnenden Heiden nichts gethan. Allein im Jahre 1704 wurde der Propst in Berlin Lütkens zum Hofprediger des Dänenkönigs Friedrich IV. ernannt; er ging auf die Anregung des Königs (1705) ein, Missionare für die dänischen Besitzungen zu besorgen. Er wandte sich an seine Freunde in Berlin, und diese empfahlen zwei pietistische Kandidaten der Theologie: Bartholomäus Ziegenbalg und Heinrich Plütschau.[1]) Nach manchen Schwierigkeiten des dänischen Kirchenregiments wurden beide bereits im November (1705) nicht, wie man zuerst beabsichtigte, nach Westindien, sondern nach Trankebar in Ostindien gesandt. Von grosser Bedeutung ist diese Mission dadurch, dass, obgleich A. H. Francke mit der Ernennung der beiden Missionare nichts zu thun hatte, obgleich ferner die Mission zu einer dänischen Staatsanstalt gemacht wurde (durch Stiftung des Collegium de cursu evangelii promovendo 1714) mit staatlicher Unterstützung, dennoch die Leitung der Mission in Deutschland, und zwar in den Händen von A. H. Francke in Halle ruhte. In seinem universalen Sinne trägt er schon 1701, von Leibnitz angeregt, sich mit dem Plan eines Seminarium universale zur Verbreitung des Evangeliums daheim und in der Fremde; in seinem Waisenhause nährt er den grossen Sinn für Gottes Reich; er sendet zahlreiche Schüler seines Seminarium orientale nach Russland und Konstantinopel; seit 1710 giebt er die ersten regelmässigen Missionsberichte heraus und sammelt durch sie eine freilich nicht irgendwie organisierte, aber in lebendigem Geisteszusammenhang stehende heimatliche Missionsgemeinde; und die meisten Arbeiter der Trankebar-Mission: Schultze, Gericke, Fabricius, Schwartz sind Schüler oder Gesinnungsgenossen Franckes, aus streng pietistischen Kreisen hervorgegangen. Von Francke an sind es bis zu unseren Tagen die pietistischen Kreise gewesen, welche weitausschauend den Missionsgedanken hegten und pflegten, während leider die orthodoxe lutherische Kirche nicht nur kühl, sondern positiv feindlich dieser Art der Mission gegenüber sich verhielt. Die grundsätzliche

1) Vgl. W. Germann, Ziegenbalg und Plütschau. Die Gründungsjahre der Trankebarschen Mission. 1868.

Opposition gegen den Pietismus seitens der Orthodoxie hinderte diese an dem unbefangenen Blick und an jeder Beteiligung, sie überliess die Missionsunternehmungen und die Aussendung der Missionare den pietistischen Kreisen und hat dadurch den organisierten (Landes-) Kirchen den geistlichen Gewinn, den alle Thätigkeit für die Mission gewährt, versagt. Freilich wurde nur dadurch der Missionsgedanke auch durch die dürren Zeiten der Aufklärung hindurch gerettet, und der Sieg war um so folgenreicher, den von der Mitte unseres Jahrhunderts an die Mission über alle ablehnenden oder widerstreitenden Mächte errang. Die Trankebar-Mission wurde ein Jahrhundert lang lediglich von Theologen bedient; erst 1803 wurde der erste unstudierte Missionar darin angestellt, aber nur, weil kein Theologe zu haben war. Die Mission ging unter der Aufklärung zu grunde; ihr Erbe hat die Leipziger Mission angetreten.

Obgleich das dänische Missions-Kollegium die ostindische Mission thatsächlich aus den Händen verlor, betrieb es doch nicht ohne erfolgreichen Eifer ekklesiastische Mission in Lappland und Grönland, dort durch Olsen, von Westen und den Schweden Per Fjellström, hier besonders durch den Norweger Hans Egêde (1721—1736) und dessen Sohn Paul. In die grönländische Mission trat jedoch noch vor der Abreise des H. Egêde im Jahre 1733 eine deutsche Kirche ein, welche die Heidenmission zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hat, die Brüdergemeinde des Grafen Zinzendorf. Schon von seinem Aufenthalt im Franckeschen Pädagogium in Halle her hatte Zinzendorf Missionsgedanken genährt. Als er 1731 zur Krönung Christians VI. in Begleitung mehrerer *Brüder* nach Kopenhagen kam, erfuhren sie Nachrichten von den Grönländern, und ein Mohr aus St. Thomas erzählte ihnen von dem Verlangen seiner Schwester nach dem Evangelium. Eine Anzahl Brüder ist bereit, nach Grönland und St. Thomas hinauszugehen; ein Jahr lang wird die Sache unter manchem Widerspruch in der Gemeinde erwogen, bis 1732 die ersten Missionare nach Westindien, 1733 nach Grönland ausgesandt wurden; in Grönland wurde 1739 der erste Heide getauft. Rasch dehnte sich die Mission in Westindien trotz zahlreicher Opfer des gelben Fiebers aus; 1733 wurde die Insel St. Croix, 1735 Surinam, 1737 die Guineaküste und das Kapland, 1740 die Indianer in Nordamerika, 1755 Jamaika, 1756 Antigua in Angriff genommen. *Brüderunität und Mission sind unzertrennlich verbunden. Es wird nie eine Brüderunität geben ohne Heidenmission oder eine Brüdermission, die nicht Sache der Kirche als solcher ist,* sagt der Verlass der Allgemeinen Synode von 1869, § 13. Die Mission hat dem christlichen Leben der Brüdergemeinde sein Gepräge gegeben und es ungemein befruchtet. Die Brüdergemeinde besteht in Deutschland, England und Amerika aus etwa 27000 Seelen; die durch sie gesammelten heidenchristlichen Gemeinden aus 88000 Seelen; sie

stellt 155 männliche Missionare und bringt jährlich an 470000 Mark für Missionszwecke auf. Warneck[1]) bemerkt einmal sehr richtig, dass der gesammte Protestantismus, wenn er in gleichem Verhältniss Mission triebe, 217000 Missionare stellen und für die Mission jährlich 658 Millionen Mark aufbringen müsste. Im Unterschied von der Trankebar-Mission sendet die Brüdergemeinde nur unstudierte Missionare aus, allerdings ausschliesslich in Gegenden, wo das Elend und die Verkommenheit heidnischer Bewohner besonders in die Augen fällt, nicht z. B. nach Indien, Japan, China u. s. w. — Die dänisch-hallische Mission und die der Brüderkirche leisteten im 18. Jahrhundert fast das Einzige auf dem Gebiete der Heidenpredigt; nimmt man das in kleineren und kleinsten Kreisen gepflegte, aber nur schüchtern sich äussernde Missionsinteresse in Grossbritannien aus, so geschah von Holland und England aus nichts. Es sei unvergessen, dass im 18. Jahrhundert, als England dem Deismus und einer völligen religiösen Leere verfallen war, die ersten Strahlen neuen Lebens (auf die Brüder Wesley und auf Whitefield) von den Orten Deutschlands ausgingen, welche der Hort und die ausschliesslichen Träger des Missionsgedankens waren, von Halle und Herrnhut.

§ 332. Das 19. Jahrhundert

ist es, in welchem die Mission eine Macht des kirchlichen Lebens wird. Von Halle und Herrnhut sind die geistlichen Anregungen auf England ausgegangen, und in England entstand unter Führung des Methodismus eine grossartige religiöse Bewegung, welche alle kirchlichen Kreise befruchtete. Weltgeschichtliche Ereignisse waren es, welche diese Bewegung in den Dienst der Mission zogen: die geographischen Entdeckungen, welche mit Cooks Reisen in der Südsee beginnen und zusammen mit den das gesammte Verkehrsleben umgestaltenden Erfindungen einen bis dahin unerhörten Weltverkehr inaugurierten; der weitherzige humanitäre Sinn, wie er in England in den siegreichen Kämpfen wider die Sklaverei sich offenbarte; und durch dies Alles das Erwachen des nationalen Gewissens inbetreff der Vernachlässigung, bezw. Mishandlung namentlich der heidnischen Bewohner der ostindischen Kolonieen. Zwar in dem 1698 erlassenen und 1702 bestätigten Freibrief der ganz Ostindien beherrschenden Ostindischen Kompagnie stand die ausdrückliche Forderung zu lesen, dass in jeder Garnison und grösseren Faktorei ein Geistlicher sein solle, der die Sprache des Landes zu erlernen und den erreichbaren Heiden das Evangelium zu verkünden habe; allein die Kapläne bekümmerten sich um die Vorschrift nicht,

1) G. Warneck, Welchen Gewinn bringt die Arbeit für die Mission Pastoren und Gemeinden? (1892), S. 10.

und die Ostindische Kompagnie würde es auch nicht geduldet haben, weil es in ihr Ausbeutungssystem nicht passte. 1783 erhob sich im englischen Parlament die erste Opposition gegen die Miswirtschaft der Kompagnie, und eine neue Organisation der Gesellschaft wurde durchgesetzt. Zehn Jahre später verlangte das Parlament von der Gesellschaft solche Massregeln, welche *stufenmässig zur Verbreitung heilsamer Kenntnisse und zur Hebung des religiösen und sittlichen Zustandes jener Völker beitragen;* aber jene erklärte: *Die Aussendung von Missionaren in unsre östlichen Besitzungen ist das tollste, extravaganteste, kostspieligste, unverantwortlichste Projekt, das je von einem mondsüchtigen Schwärmer in Vorschlag gebracht worden ist. Ein solcher Plan ist verderblich, unpolitisch, nutzlos, unheilbringend, gefährlich, unfruchtbar, phantastisch. Er streitet wider alle Vernunft und gesunde Politik, er bringt den Frieden und die Sicherheit unserer Besitzungen in Gefahr.* Allein die Bewegung liess sich nicht hemmen; man sandte eifrige Regierungskapläne hinaus, man betrieb die Anerkennung der Mission durch das Parlament, und überall machte sich ein Missionstrieb geltend, wie er bis dahin nicht entfernt sich gezeigt hatte. Endlich wurde durch Parlamentsbeschluss 1813 Indien der Mission geöffnet, die Thätigkeit der bis dahin gebildeten Gesellschaften nahm einen grossartigen Aufschwung, und neue Missionsunternehmungen sah man hoffnungsfreudig erstehen. Aber nicht die Erschliessung Indiens für die Mission durch Parlamentsbeschluss ist die Thatsache, welche die neuere, die moderne Mission inaugurierte. Sie hat einen unscheinbaren, einen geistlichen, charismatischen Ursprung. Der ehemalige Schuster, dann Baptistenprediger Carey wusste sich zum Missionar von Gott berufen. Im Jahre 1792 legte er einer Anzahl Baptistenprediger seine Missionsgedanken dar, und es entstand die Baptist Society for propagation of the gospel (litterarisches Organ: The Missionary Herald); Carey liess sich glaubensfreudig nach Bengalen abordnen (1793), und begann damit die Thätigkeit der Baptistenmission, die bis heute mit stets wachsender Kraft ein Missionsfeld nach dem andern in ihre Wirksamkeit gezogen hat. Die von Carey begründete Missionsgesellschaft ist nicht die erste ihrer Art; schon Ende des 17. Jahrhunderts war in England die Society for the Propagation of the Gospel in New-England gestiftet worden. Die Form der freien Gesellschaft war damals bereits ins Leben getreten; sie ist durch Carey die spezifische Form des modernen Missionsbetriebes, die also in England ihren Ursprung hat, geworden, und durch den Vorgang Careys sind ihm die eigentümlichen Merkmale: die mehr oder weniger durchgeführte Freiheit von allen heimatlichen Kirchenformen, die Betonung des allgemein Christlichen im Unterschied von konfessioneller Beschränkung, die besondere von dem herkömmlichen Bildungsgang der Theologen befreite Ausbildung der aus allen Berufsklassen sich sammelnden und von den Gesellschaften gesendeten Missionare, aufgeprägt.

In Grossbritannien nahm zunächst die Missionsthätigkeit einen grossartigen Aufschwung; 1795 folgt der Baptistengesellschaft die independentistische London Missionary Society (Organ: The Chronicle of the London M. S.), die durch ihre Missionare John Williams in der Südsee, Moffat und Livingstone in Südafrika, durch ihre *Thränensaat und Freudenernte* in Madagaskar einen so klangvollen Namen hat. Von ihr zweigte sich 1799 eine andere, Mitglieder der englischen Staatskirche in sich vereinigende freie Gesellschaft ab, die 1812 den Namen The Church Missionary Society (Organ: Ch. M. Intelligencer and Record) annahm und besonders in Afrika ihr Feld gefunden hat. Die freundliche Beziehung zu andern evangelischen Missionsgesellschaften, die ihr eigentümlich ist, hat in der ritualistischen Society for Propagation of the Gospel in foreign parts (Organ: The Mission-Field), einer Fortsetzung der 1701 gestifteten Gesellschaft gleiches Namens, einem rücksichtslosen und anmassenden Verhalten platzgemacht. Seit 1814 entfaltet die Wesleyan Missionary Society (Organ: Wesleyan Missionary Notices) besonders in der westindischen Sklavenmission und in der Südsee eine reichgesegnete Thätigkeit. Ausser diesen fünf grossen Gesellschaften sorgen die Universitäten-Mission, die melanesische, die Oxforder Mission und eine grosse Zahl kleinerer Gesellschaften mit besonderen Arbeitsgebieten (wie Frauenmission, Muhammedaner-Mission u. dgl.) für Ausbreitung des Evangeliums. In Schottland hatten sich bereits 1796 zwei kleinere Gesellschaften für Mission gebildet; sie gingen 1824 in die schottische staatskirchliche Mission auf, und aus dieser entstand infolge der Disruption 1843, welche die schottische Freikirche ins Leben rief, die Mission dieser Kirche, die fortan in regstem Wetteifer mit der staatskirchlichen Mission ihr Werk in grosser Opferwilligkeit treibt. Ausser diesen beiden hat Schottland die Mission der United Presbyterian Church und seit 1843 die Ärztemission in Edinburg. Auch die Entstehung der Missionsgesellschaften in Nordamerika hat einen rein charismatischen Charakter. Durch Anregung seitens einiger kleinen Vereine für Indianermission wussten sich mehrere Studierende des Andover-College in Massachusetts zu Missionaren berufen. Zu ihrer Unterstützung wurde der American Board of Commissioners of foreign Missions im Jahre 1810 begründet, der bald in Indien, unter den Indianern und besonders auf den Sandwichinseln eine reiche Thätigkeit entfaltete. Seit 1869 steht mit ihm der Womans Board of Missions, der weibliche Missionare namentlich zum Jugendunterricht aussendet, in Verbindung. Bereits 1837 hatte sich von dem American Board der Presbyterian Board getrennt; die amerikanischen Baptisten und Methodisten, die Episkopalkirche und die lutherischen Gemeinschaften folgten in neuen Missionsunternehmungen. — In Holland arbeitet seit 1797 die Neder-

landsche Zendelinggenootschap in Rotterdam auf Celébes in der Minahassa meist mit deutschen Kräften, in Frankreich die Pariser Société des missions évangeliques seit 1874 in Südafrika, in Senegambien und auf Tahiti, in der Schweiz sendet die Waadtländische Freikirche seit 1874, in Italien die Waldenserkirche seit 1882 Missionare aus. Die Norske Missions Selskap in Stavanger arbeitet seit 1842 mit geringen Kräften, aber mit grossem Ernst im Zululand und auf Madagaskar. In Schweden übernahm die Staatskirche 1876 die 1835 begründete Schwedische und die 1845 begründete Lundner Mission; sie sendet Leipziger Missionare aus an die Zulu-Kaffern. Endlich arbeitet seit 1870 eine Finnländer Mission im Anschluss an die Rheinische Mission in Süd-West-Afrika.

Wichtiger für uns ist die Entwickelung der Missionssache in Deutschland.[1]) Drei Perioden sind zu unterscheiden: 1) vom Anfang des Jahrhunderts bis etwa 1836, 2) bis zur Entstehung des neuen deutschen Reiches, 3) bis zur Gegenwart.

1. In der ersten Periode sind es, abgesehen von der unter der Herrschaft der Aufklärung unheilbar dahinsiechenden Halleschen Mission und der nach kurzem Stillstand in unermüdlicher Liebestreue ihr Werk treibenden Brüderkirche vorzugsweise zwei Faktoren, denen wir den Eintritt Deutschlands in die Missionsthätigkeit zu verdanken haben: der Einfluss Englands und die deutsche Christentumsgesellschaft. Mit Halle durch seinen in Ostindien lebenden Bruder verbunden, aber entscheidend angeregt durch den Oberforstmeister von Schirnding in Dobrilugk, der mit christlichen Kreisen in England in naher Beziehung stand, begründete 1800 der Prediger Jänicke in Berlin eine Missionsschule, aus der bis zu seinem Tode (1827) nicht weniger als 80 teilweise sehr tüchtige Missionare an aussendende Gesellschaften abgegeben wurden. Beide Faktoren, der Einfluss Englands und die Christentumsgesellschaft, führten zur Begründung der Baseler Missionsgesellschaft. Der Sekretär der Christentumsgesellschaft und Mitdirektor der Londoner Missionsgesellschaft, der Prediger der deutsch-lutherischen Gemeinde in London, Steinkopf, verpflanzte auf seinen zahlreichen Reisen im Interesse der englischen Bibel- und Traktat-Gesellschaften das Missionsinteresse und den Missionstrieb nach Basel, der Heimat der Christentumsgesellschaft. Man begann mit Sammlung von Beiträgen für bestehende Unternehmungen, ging 1815 zur Begründung einer Missionsanstalt über, und begann 1821 mit der selbständigen Aussendung von Missionaren. Das Vorbild Basels wirkte weithin ermutigend und befruchtend. In Berlin forderte im Jahre 1823 eine Anzahl Männer, unter ihnen Aug. Neander, Aug. Tholuck,

1) In vorzüglicher Weise orientiert darüber C. Mirbt, Der deutsche Protestantismus und die Heidenmission im 19. Jahrhundert. Giessen 1896.

v. Bethmann-Hollweg zu *milden Beisteuern für die evangelischen Missionen unter den Heiden* auf; aus ihrer Vereinigung entsteht bereits 1824 die Gesellschaft zur Beförderung der evangelischen Missionen unter den Heiden, die lutherische Missionsgesellschaft Berlin I; ein Seminar wurde 1829 begründet, und 1833 die ersten Boten ausgesandt. Aus dem ersten deutschen Missionsverein, jenen zwölf Männern in Elberfeld, die seit 1799 zur Fürbitte für die Mission sich vereinigt hatten, durch ihre Nachrichten von der Ausbreitung des Reiches Jesu insbesondere unter den Heiden weitere Kreise für die Mission zu erwärmen suchten und ihren Ernst durch Begründung der Bergischen Bibelgesellschaft, der Wuppertaler Traktatgesellschaft und einer Proselytenherberge in Düsselthal bethätigte, — aus diesem Verein entwickelte sich durch Anregung von Basel aus 1818 eine grössere Gesellschaft in Barmen, die 1828 sich durch Beitritt von Elberfeld, Köln und Wesel zur Rheinischen Missionsgesellschaft erweiterte und bereits 1829 die ersten Boten entsandte. In Ostfriesland war aus der 1802 durch die Brüdergemeinde entstandenen Missionssozietät vom Senfkorn die Ostfriesische Missionsgesellschaft hervorgegangen, in Bremen (1819) und Hamburg waren Missionsvereine gesammelt, und 1836 entstand aus dem Zusammenschluss dieser Aller die Norddeutsche Missionsgesellschaft, die von Hamburg aus geleitet 1839 ein Seminar eröffnete und 1842 die ersten Missionare entsandte. Im Jahre 1836 trat Johannes Evangelist Gossner aus dem Direktorium von Berlin I aus; seine stark ausgeprägte Individualität war mit der Verwaltung nicht einverstanden. Auf eigene Hand gründete er die Gossnersche Mission (Berlin II), selbständig bildete er Missionare heran und sandte sie aus. Doch schon 1842 wurde er dazu gedrängt, einen Verein zur Stütze seines Werkes zu bilden, und mit seinem Tode 1858 wurde die Gesellschaft gleich den anderen organisiert. Demselben Jahre 1836 verdankt endlich auch die evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft in Dresden ihren Ursprung. Bereits hatte sich überall in Deutschland das lutherisch-konfessionelle Bewusstsein geregt und zu manchen unliebsamen Erörterungen in den Missionsgesellschaften geführt. In Sachsen trat es besonders scharf hervor. Aus pietistischer Anregung war 1819 ein Missions-Hilfsverein besonders für die Baseler Gesellschaft entstanden; unter konfessionellem Einfluss entschied man sich 1832 dazu, eine sächsische Missionsschule in Grüneberg bei Dresden, zunächst als Voranstalt für Basel, ins Leben zu rufen; aber die stets wachsende Neigung zu besonderer lutherischer Missionsarbeit führte 1836 zur Trennung von Basel und zur Stiftung jener neuen Gesellschaft auf konfessioneller Grundlage. Übrigens besteht bis heute daneben ein Hilfsverein für Basel (in Leipzig) in freudiger Thätigkeit.

Die rasch auf einander folgende Entstehung der sechs grossen Missionsgesellschaften in Basel, Berlin I und II, Barmen, Hamburg, Dresden erklärt sich aus dem Aufschwung des christlichen Lebens infolge der Freiheitskriege, aus der Erneuerung der Theologie durch Schleiermacher, aus dem mächtigen Antrieb zur Thätigkeit, der auf dem Gebiete der Inneren Mission und des Gustav-Adolf-Vereins seinen Ursprung hatte; nicht weniger aber ist es die nahe Verbindung mit England, die hier wirksam wurde, und die feste Organisation des Missionsbetriebes, die vorbildlich für die deutschen Missionsfreunde wirkte. Die Behörden der Landeskirchen verhielten sich in dieser ersten Periode gleichgültig oder direkt ablehnend; die Herkunft der Missionsgesellschaften aus den Kreisen des Pietismus, besonders der Christentumsgesellschaft, die freie Bewegung der freien Vereine, in denen nicht die Würde des Amtes, sondern die Bewährung der Kraft im Ansehen stand, — dies Beides war stark genug, das Bewusstsein der Missionspflicht auf dem neu eingeschlagenen Wege nicht aufkommen zu lassen, ja die Missionsvereine sogar politisch verdächtig zu machen. Auch die wissenschaftliche Theologie verhielt sich im ganzen gleichgültig, obwohl nach dem Vorgang von Herder ein Schleiermacher für die Mission eingetreten war.

2. Die zweite Periode zeichnet sich dadurch aus, dass vornehmlich durch den Einfluss von Friedrich Wilhelm IV. die Kirche fortschreitend günstiger und fördernd sich zu den Missionsbestrebungen verhielt, dann dadurch, dass die lutherisch-konfessionelle Strömung sich kräftiger noch geltend machte, und dass die Heidenmission in nähere Verbindung mit der Inneren Mission trat. Die evangelisch-lutherische Mission in Dresden siedelte 1848 nach Leipzig über; sie sollte in nahe Verbindung mit der Universität treten und, ihrer Beschränkung auf Sachsen entkleidet, alle lutherischen Missionsfreunde in Deutschland und Skandinavien um ihr Banner scharen; die Absicht ist jedoch nicht erreicht. Um dieselbe Zeit brach in der Norddeutschen Missionsgesellschaft konfessioneller Hader aus; viele Vereine trennten sich von ihr, um sich an Leipzig oder an die von Ludwig Harms 1849 in seiner Gemeinde Hermannsburg in der Lüneburger Heide gegründete Mission anzuschliessen. Diese, nicht von einer Gesellschaft, sondern lediglich von dem Stifter geleitete Mission ist recht eigentlich die Mission der Hannoverschen Landeskirche und ist es auch trotz der Separation 1878 geblieben, oder genauer gesagt, durch den Vergleich von 1889 wieder geworden. Die Leitung der Norddeutschen Mission wurde nach Bremen verlegt und ist in ihrer Thätigkeit nach dem Austritt von Harms sehr eingeschränkt. Die Verbindung der Heidenmission mit der Inneren Mission ist vor allem darin zu erblicken, dass die Frauen zur Liebesthätigkeit in der Mission herangezogen wurden. So wurde im Jahre 1842 der Frauen-

verein für christliche Bildung des weiblichen Geschlechtes im Morgenlande, 1850 der Berliner Frauen-Missionsverein für China begründet, und seit 1851 hat die Kaiserswerther Diakonissenanstalt durch ihre Schwestern in von ihr gebauten Kranken- und Waisenhäusern im Orient eine reiche Liebesthätigkeit entfaltet.

3. In der dritten Periode, die von der Einigung Deutschlands unter dem Hohenzollernkaiser datiert, ist das eine neue Missionsbewegung verursachende Ereignis die Erwerbung von Kolonieen im Jahre 1884. Im Jahre 1886 traten die neugebildete Evangelische Missionsgesellschaft für Deutsch-Ostafrika (Berlin III) und die seit dem 12. Dezember 1892 in die Leipziger Missionsgesellschaft aufgegangene Gesellschaft für evangelisch-lutherische Mission in Ostafrika (unter Leitung des Pfarrers Ittamaier in Hersbruck in Bayern) in die Arbeit ein, und die Anstalt von W. Löhe in Neuendettelsau sandte Missionare nach Kaiser-Wilhelmsland. Eine Reihe anderer Missionsgesellschaften trat neben den genannten auf den Plan: 1884 der Allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein, der die kirchlich liberalen Kreise in sich schliessend die christliche Religion und die Kultur as koordinierte Faktoren — bis dahin ausschliesslich in Japan — auszubreiten sich bemüht, übrigens zu den vor ihm bestehenden Missionsgesellschaften nicht gegensätzlich, sondern ergänzend sich verhalten will; 1882 das Missionshaus in Neukirchen bei Mörs in der Rheinprovinz, das bei wesentlich reformierten Grundlagen in der Lehre den Standpunkt der Evangelischen Allianz vertreten und nicht durch Kollekten, sondern durch gläubiges Gebet und Vertrauen auf Gottes Verheissung unterhalten und weitergeführt werden will; 1877 die Schleswig-Holsteinische evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft, die 1881 ihre ersten Boten aussandte, übrigens keinerlei eigentümliches Gepräge hat.

Die freundliche Stellung der heimatlichen Landeskirchen zur Mission, die seit 1840 sich anbahnte, ist mittlerweile zu einer das Werk thunlichst fördernden geworden. Die Preussische Generalsynode lässt seit 1891 sich über die Fortschritte der Mission berichten, zahlreiche Missionskonferenzen sind in Mittel- und Nord-Deutschland entstanden, Missionskurse unterweisen über Betrieb und Technik, und es giebt kaum eine Landes- oder Provinzialkirche, in der nicht die jährlichen Missionsfeste grosse Scharen mit stets neuem Erfolge vereinigen.

§ 333. Der gegenwärtige Stand der von deutschen Gesellschaften getriebenen Mission.

Allen voran steht die Mission der Brüderkirche, deren Leben mit der Heidenmission unlöslich verwachsen ist. Sie hat gegenwärtig 173 Missionare auf 132 Hauptstationen in der Arbeit und 88 261 Ge-

taufte in Gemeinden gesammelt. Ihr Arbeitsfeld ist sehr weit ausgedehnt, und die Opferwilligkeit ihrer Mitglieder unerreicht. Seit 1733 arbeitet sie unter den Eskimos in Grönland und seit 1770 in Labrador, seit 1734 unter den Indianern in Nordamerika, seit 1732 unter den Negern in Westindien, in Surinam seit 1735, unter den Hottentotten im Kapland seit 1736. In neuerer Zeit sind in Angriff genommen: 1848 die Moskitoküste, 1878 Demerara, 1890 Trinidad, 1885 Alaska, sämmtlich in Amerika, in Australien: Victoria 1849 und Nord-Queensland 1891, in Afrika: Deutsch-Ostafrika 1891, in Asien: Britisch-Indien 1853. (Organ: Missionsblatt der Brüdergemeinde.)

Die Baseler Mission (Organ: Evangelisches Missions-Magazin und der evangelische Heidenbote) arbeitete von 1821—1835 im Kaukasus, von 1827—1831 in Liberia, von 1828—1840 in der todesschwangeren Goldküste. Im Jahre 1843 nahm sie die Goldküste wieder auf und hat dort 14 000 Getaufte gesammelt und auch nach Asante ihre Boten gesandt. Im Jahr 1884 übernahm sie die Baptistenmission in Kamerun und hat dort durch ihre Arbeit 1300 Heidenchristen gewonnen, 1847 begann sie die Mission in China, wo gegenwärtig ihre Gemeinden aus 4100 Christen bestehen. Das Hauptfeld jedoch ist Vorderindien (Kanara, Kurg, Südmahratta, Malabar, Nilagiri,) wo ihre Gemeinden 12 000 Christen umfassen. Es stehen 155 Missionare auf 51 Hauptstationen in der Arbeit, die Zahl ihrer Gemeindeglieder beträgt 31 703.

Berlin I unterhält 82 Missionare auf 60 Hauptstationen mit 28 315 Gemeindegliedern. Das Hauptgebiet ihrer Arbeit ist (seit 1834) Südafrika, seit 1891 das Kondoland in Deutsch-Ostafrika, seit 1867 China. (Organ: Berliner Missions-Berichte.)

Ein reicher Erntesegen ist der Rheinischen Missionsgesellschaft beschieden, die auf 74 Stationen 101 Missionare mit 60 144 Gemeindeglieder unterhält. Seit 1829 arbeitet sie im Westen des Kaplandes, wo sie 13 900 Heidenchristen zählt; seit 1840 ist sie mit der Nama-Mission in das heutige Deutsch-Südwest-Afrika (Lüderitzland) eingetreten, seit 1844 missioniert sie unter den Herero, seit 1892 unter den Ovamboleuten, die Zahl ihrer Christen beträgt 9000. Von besonderem Erfolg ist in neuerer Zeit die seit 1862 getriebene Mission unter den Battas auf Sumatra (33 000 Christen), die Mission unter den Dajakken in Borneo (seit 1834), auf der Insel Nias (seit 1865). Ausserdem arbeitet sie seit 1846 in China, seit 1887 in Kaiser-Wilhelmsland. (Organ: Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft.)

Die evangelisch-lutherische Missionsgesellschaft in Leipzig hat seiner Zeit von der Dänisch-Halleschen Mission die Arbeit unter den Tamulen in Trankebar übernommen, bis heute ihr Hauptarbeitsfeld. Missionsversuche in Süd-Australien (1838—1847) und unter den Indianern in Michigan (1848—1860) musste sie aufgeben, aber

1893 hat sie die Mission der bayerischen Missionsgesellschaft unter den Wakamba in Britisch-Ostafrika übernommen und zu gleicher Zeit bei den unter deutscher Herrschaft stehenden Wadschagga am Kilimandscharo eine Arbeit begonnen. Sie hat 15 063 Christen gesammelt und arbeitet mit 41 Missionaren auf 35 Stationen. (Organ: Das Evangelisch-lutherische Missionsblatt.)

Berlin II arbeitet seit 1845 unter den Kols in Chutia Nagpur, südlich vom Himalaya in Ostindien, und am Gangesstrom. Dort hat sie auf 13 Hauptstationen einen Gemeindebestand von 41 000 Seelen, denen 30 Missionare dienen; die Arbeit am Ganges (4 Missionare, 5 Stationen) bietet wenig Frucht: nach fast 50jähriger Arbeit sind erst etwa 900 Christen gesammelt. (Organ: Die Biene auf dem Missionsfelde.)

Die Norddeutsche Missionsgesellschaft (Organ: Monatsblatt der Norddeutschen M. G.) arbeitete durch ihre in Basel ausgebildeten Misssionare von 1842—1847 in Ostindien, von 1842—1894 unter den Maori in Neuseeland, seit 1847 fast ausschliesslich in dem Todesland der Sklavenküste und seit kurzem auch im benachbarten Togoland, in englischem und deutschem Gebiet. Auf 4 Hauptstationen und 28 Aussenstationen wirken 19 Missionare, 8 Missionarinnen; die Zahl der gewonnenen Seelen beträgt 1844.[1])

Die Hermannsburger Mission zählt 32 015 Gemeindeglieder, die sich in 58 Stationen unter 59 Missionaren auf das Zululand (3170), das Betschuanenland (26 979) beide in Südostafrika, und seit 1866 auf das Teluguland in Indien verteilen. (Organ: Hermannsburger Missionsblatt.)

Die Schleswig-Holsteinische Mission arbeitet in Indien nördlich von der Hermannsburger seit 1883 und hat 341 Parias gewonnen; sie hat 11 Missionare, die auf 6 Stationen arbeiten. (Organ: Schleswig-Holsteinisches Missionsblatt und Der Missions- und Heidenbote.)

Die Neukirchener Mission hält zwei Gebiete mit je 6 Missionaren in Pflege; in Ostafrika (Wituland) arbeiten sie auf 2, auf Java auf 6 Hauptplätzen; dort sind erst 8, hier dagegen 746 Heidenchristen gewonnen.

Berlin III seit 1887 hat 97 Gemeindeglieder, 164 Schüler auf 7 Stationen (20 Predigtplätzen) unter 13 Missionaren und 2 Diakonen in Deutsch-Ostafrika. (Organ: Nachrichten aus der Ostafrikanischen Mission.)

Die Neuendettelsauer Missionare haben ebenso wie die Rheinischen in Kaiser-Wilhelmsland bis dahin keinen Tauferfolg; es sind ihrer 7 auf 3 Stationen.

Der Allgemeine protestantische Missionsverein hat in Japan 2 Gemeinden mit 216 Gliedern gesammelt; 4 Missionare stehen dort

1) So am 31. Dezember 1896.

in Arbeit. (Organ: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.)

Endlich sei der Jerusalem-Verein erwähnt, der 3 Missionare unterhält und etwa 300 Gemeindeglieder gesammelt hat.

Zusammenstellung:

1. Brüdergemeinde	173	Missionare	132	Stationen	88261	Heidenchristen
2. Basel	155	„	51	„	31703	„
3. Berlin I.	82	„	60	„	28315	„
4. Barmen	101	„	74	„	60144	„
5. Leipzig	41	„	35	„	15063	„
6. Berlin II.	30	„	18	„	42000[1])	„
7. Bremen	19	„	4	„	1844[2])	„
8. Hermannsburg	59	„	58	„	32015	„
9. Schleswig-Holstein . .	11	„	6	„	341	„
10. Neukirchen	12	„	8	„	754	„
11. Berlin III.	9	„	7	„	67	„
12. Neuendettelsau	7	„	3	„	—	„
13. Allg. prot. M.-V. . . .	4	„	2	„	216	„
14. Jerusalem. V.	3	„	?	„	300	„
15. China-Frauen-V.	1	„	1	„	123	„
16. Morgenl. Frauen-V. . . .	?	„	?	„	?	„
Die deutschen M.-G. haben . .	707	Missionare	459	Hauptst.	301146	Getaufte.[3])

§ 334. Die evangelischen Missionen in den deutschen Kolonieen und Schutzgebieten.[4])

1. Kamerun. a) Im Jahre 1884 übernahm die Baseler Missionsgesellschaft die dortige Mission der englischen Baptisten. Allein die Dualla-Christen waren an so zügellose Selbständigkeit gewöhnt, dass sie sich keiner Ordnung fügen wollten. Die Baseler Missionare mussten die Arbeit von vorn beginnen. Gegenwärtig sind auf 5 Hauptstationen mit 53 Filialen 1300 Christen gewonnen, in 50 Schulen mit 93 Klassen werden 1619 Schüler unterrichtet. Das Werk wird von 16 europäischen Missionaren (unter ihnen 4 Handwerker) und 56 eingeborenen Gehilfen getrieben. b) Die Amerikanischen Presbyterianer haben auf 3 Stationen 535 Christen gesammelt und 452 Schüler. c) Unter den aus der Baseler Mission ausgetretenen Baptisten wird das Werk der englischen Baptistenmission fortgesetzt; sie hat 1100 Schüler.

1) So am 31. Dezember 1896.

2) So am 31. Dezember 1896.

3) Nach Warneck (1898): 710 Missionare, 315000 Heidenchristen, Gesammteinnahme 4 Millionen Mark.

4) Nach dem gleichnamigen Werk, das 1896 in Berlin von dem Ausschuss der deutschen evangelischen Missionen herausgegeben ist. — Einige Angaben sind aus späteren Berichten ergänzt.

Togo. Die Baseler Mission arbeitet dort seit 1888 auf 6 Arbeitsposten mit 1 europäischen Missionar, 1 eingeborenen in Europa gebildeten Missionar, 1 eingeborenen ordinierten Prediger, 4 Katechisten und 2 Lehrern. 111 Christen sind gewonnen, die Schulen haben 103 Schüler. Die Norddeutsche Mission hat 3 Hauptstationen.

3. Süd-West-Afrika. Die Rheinische Mission (siehe oben) hat dort 20 Stationen, 24 Missionare, 9000 Christen und 1740 Schüler.

4. Ost-Afrika. a) Das Kondoland. Seit 1891 arbeitet dort Berlin I auf 5 Stationen, die Brüdergemeinde auf 4 Stationen, jene hat 30, diese 20 Schüler im Unterricht. b) Die Küste Usaramo und Usambara hat Berlin III (siehe oben) besetzt. c) Am Kilima-Ndscharo arbeitet seit 1892 die Leipziger Missionsgesellschaft auf 3 Stationen. Die zuletzt errichtete im Aruschastamm am Meruberge ist durch das Martyrium der Missionare Ovir und Segebrock 1896 geweiht worden.

Von Englischen Missionen hat a) die s. g. Universitätenmission (eine Gesellschaft, die sich auf Anregung von Livingstone aus Professoren und Studenten zu Oxford, Cambridge, Durham und Dublin gebildet hat) zwei Arbeitsgebiete: seit 1867 im Bergland Usambara, wo auf 7 Stationen 370 Gemeindeglieder, in ärztlicher Thätigkeit 1 Arzt, 4 Pflegerinnen, ferner 13 Schulen mit 500 Kindern gezählt werden, und das Rovuma-Gebiet im südlichen Teil von Deutsch-Ost-Afrika, wo 2 Stationen 300 Christen (meist befreite Sklaven) bergen. Diese Mission hat 1031 Schüler gesammelt. b) Von Stanley angeregt hat die Church Missionary Society seit 1875 eine Anzahl Stationen angelegt, um nach Uganda zu kommen. Manche sind nach und nach wieder aufgehoben; gegenwärtig bestehen noch 4 Stationen mit 175 Christen und 844 Schulkindern. c) Die London Missionary Society hält in Uniamjembe 1 Station mit 1 Missionar besetzt.

5. Neu-Guinea oder Kaiser-Wilhelmsland. a) Die Neuendettelsauer Mission hat seit 1886 beim Finschhafen, östlich davon auf den Tami- oder Cretins-Inseln, und nordwestlich davon 3 Stationen besetzt; b) die Rheinische Mission wirkt seit 1887 in Astrolabe auf 2 Stationen mit 6 Missionaren (unter diesen 1 Missionsarzt).

6. Unter den Kannibalen des Bismarck-Archipels arbeitet seit 1875 die Australische Wesleyanisch-Methodistische Missionsgesellschaft. Sie hat 51 Gemeinden mit 2391 Christen gesammelt; 3 weisse Missionare stehen je einem Missionsseminar vor, während 49 eingeborene Lehrer in 49 Schulen 1700 Kinder unterrichten.

7. Auf den Salomo-Inseln arbeitet die englische Melanesische Missionsgesellschaft. Seit 1874 hat sie die Insel Ysabel besetzt und 1200 Christen gesammelt; auf 10 Hauptstationen arbeiten 4 Missionare, in 10 Schulen mit 230 Schülern 18 eingeborene Lehrer.

8. Die Marschall-Inseln hat seit 1857 der American Board (Bostoner Missionsgesellschaft) in Angriff genommen. Gegenwärtig befindet sich auf den Inseln kein amerikanischer Missionar; Heidenchristen aus Hawaii und Ebon (die erste der Marschall-Inseln, auf der das Missionswerk begonnen) missionieren mit grossem Eifer und Geschick; sie haben aus den 12900 Einwohnern der Inseln 4000 Christen und 1115 Schüler gewonnen. Der amerikanische Missionar wohnt in Kusaie, wo er ein Missionsseminar mit 28 Zöglingen leitet, und von wo aus er jährlich eine Visitationsreise auf der Inselgruppe unternimmt.

2. Kapitel.

Der Missionsbetrieb.

§ 335. Die Form der freien Gesellschaft.

Über die technischen Fragen des Missionsbetriebes vermag nur eine langjährige Erfahrung derer, die an der Leitung einer Missionsgesellschaft teilnehmen, und auch dieser nur über die in ihren Gesichts- und Geschäftsbereich fallenden Fragen, mit einiger Sicherheit zu urteilen. Die technischen Fragen sind daher hier völlig auszuschliessen. Was hier zur Verhandlung kommt, wird sich an dem geschichtlichen Werdegang des Missionswesens anzuschliessen haben und aus diesem Folgerungen und grundsätzliche Gesichtspunkte und Urteile zu gewinnen suchen.[1])

Mit alleiniger Ausnahme der Brüderkirche, die als solche Mission treibt, und der die Heidenmission Lebensbedingung ist, sind es in Deutschland lediglich freie Gesellschaften, die den Missionsbetrieb in die Hand genommen haben. Auch in anderen Ländern wiegt die Form der freien Gesellschaft vor. Die Freikirchen in Grossbritannien, Amerika und Australien, die ex officio sich an der Heidenmission beteiligen, bilden darin keine Ausnahme, da sie selbst den Charakter freier Vereine tragen, und da die Unterhaltung der von ihnen getriebenen Missionen Sache völliger Freiwilligkeit ist. Nur wenige Staatskirchen, wie die Established Church of Scotland und die Schwedische, leiten als solche Missionsunternehmungen, die Schottische Staatskirche unter bleibender Anregung der Schottischen Freikirche und in

1) An verschiedenen Stellen seiner Evangelischen Missionslehre weist G. Warneck darauf hin, dass die gegenwärtige Missionsperiode für sich allein den Gegenstand eines Lebensstudiums bilde, dass das Studium eines ganzen Menschenlebens daran gesetzt werden müsse, die Aufgabe der Missionsgeschichtschreibung zu lösen, dass die Missionswissenschaft die Kraft eines Mannes übersteige und ein solcher Mann auch nicht durch die blosse Etablierung einer Missionsprofessur geschaffen werde (1 11.36.46). — Dies diene zur Rechtfertigung der Beschränkung unserer Aufgabe.

heiligem Wetteifer mit ihr, während die Schwedische staatskirchliche Mission nur eine kleine Kraft bewährt. Die Form der freien Gesellschaft ist geschichtlich geworden, sie war die einzig mögliche Form, wenn es bei den dürftigen Anfängen der Mission nicht bleiben sollte. In Deutschland würde es vermutlich zu einer Mission, abgesehen von der Brüdergemeinde, gar nicht gekommen sein, wenn man auf die Initiative der zahlreichen Landeskirchen hätte warten wollen. Obgleich jedoch die ekklesiastischen Missionsunternehmungen früherer Zeit zu einer Nachfolge wenig reizen, wird die Frage nach der Verkirchlichung der Heidenmission vielfach ventiliert. Ein doppelter Weg der Ermöglichung würde hier gegeben sein, entweder von der Landeskirche als solcher, oder von den Einzelgemeinden aus. Dass die Landeskirchen die Mission durch ihre Behörden in die Hand nehmen, scheint bei näherer Erwägung ausgeschlossen; wir haben in Deutschland ja mit nicht weniger als 42 Landeskirchen zu rechnen, die eifersüchtig über ihre Unabhängigkeit von einander wachen; sie stehen sämmtlich in mehr oder weniger grosser Abhängigkeit vom Staat, ihre Behörden sind staatliche Behörden, und die Landeskirchen als solche sind nicht religiöse, sondern rechtliche und bureaukratische Grössen; ihre Lebensbewegung selbst nach innen ist von der staatlichen inneren Politik nur zu sehr beeinflusst, und ihre Bethätigung in der auswärtigen Heidenmission würde von der äusseren Politik der Staaten Direktiven erhalten, die überall als Hemmschuh der für die Heidenmission unentbehrlichen freien Bewegung sich erweisen würden. Dies Alles selbst in dem günstigsten Fall, dass der reiche Schatz der Erfahrungen, welche die freien Gesellschaften gesammelt haben, den zu bildenden landeskirchlichen Behörden überliefert werden könnte, und dass die Besetzung dieser Behörden lediglich vom religiösen Gesichtspunkt aus im ausschliesslichen Interesse der Mission stattfinden würde. Überdies würde das Missionsinteresse der Christen mit dem Interesse an der Landeskirche und dem Vertrauen zu ihr verquickt werden, was auch nach dieser Seite hin eine Lähmung der Mission bedeuten würde. Der andere Weg ist der, dass die Einzelgemeinden den Betrieb in die Hand nähmen. Allerdings haben wir in der Einzelgemeinde eine religiöse Grösse; allein, da es sich sebstverständlich verbietet, dass jede Einzelgemeinde auf eigene Hand Heidenmission triebe, so würde die Voraussetzung eine neue religiöse Gemeinschaftsbildung von vielen Einzelgemeinden sein, eine neue freikirchliche Gemeindegenossenschaft, der Beginn der Auflösung der Landeskirche. Auch dieser Weg würde nur gangbar sein unter der Voraussetzung, dass die Missionserfahrungen der freien Gesellschaften der neuen Genossenschaft zu gute kämen, und dass die Missionsbehörden der Genossenschaft mit freier Bewegung ausgestattet würden. Der American Board giebt ja in gewisser Weise ein Vorbild; die einzelnen presbyterianischen Ge-

meinden beschliessen über die Höhe ihres Jahresbeitrages, und dieser Beitrag wird auf dem Wege der Kirchensteuern zusammengebracht. Allein die Voraussetzung ist da wiederum die Freikirche, und ob die Fixierung der Beitragsquote per maiora der Gemeindeversammlung geeignet ist, das religiöse Interesse an der Mission zu fördern und es in seiner Reinheit zu bewahren, ist mindestens sehr zweifelhaft. Somit wird die Verkirchlichung der Mission vorläufig keine Aussicht haben, lebensfähig zu werden, und ein triftiger Grund, die Verkirchlichung auf Kosten der freien Gesellschaften zu erstreben, ist auch nicht ersichtlich. Unvergleichlich besser wird die religiöse Reinheit des Missionsbetriebes durch die freien Gesellschaften verbürgt, als es je durch die Verkirchlichung geschehen könnte; weil die Leitung der freien Gesellschaften von allen fremdartigen Rücksichten nicht berührt ist, wird sie aus solchen Männern bestehen, denen mit dem Erwachen des Bewusstseins von der Missionspflicht das Charisma der Freudigkeit und des Glaubensmutes gegeben ist, das Werk der Heidenmission in die Hand zu nehmen. Mit diesem hohen Vorzug der göttlichen Berufung zu ihrem Werk ist freilich auch die Schwierigkeit der Legitimation vor der gläubigen Gemeinde und vor den einzelnen Christen verbunden. Die Legitimation ist lediglich durch die Wirksamkeit der Gesellschaft zu erbringen; nur die Wirksamkeit kann die Fragen beantworten: *Weshalb habt gerade ihr die Leitung in Händen? Weshalb wählt ihr, wenn keine Kolonieen in Frage kommen, gerade dies oder jenes Missionsgebiet? Woher wisst ihr, dass gerade diesem Volk die von Gott bestimmte Zeit der Berufung gekommen ist?* u. s. w. Die Voraussetzung jedoch, dass überall, wo Missionssinn, Missionsinteresse und Bewusstsein der Missionspflicht vorhanden ist, auch jene Legitimation anerkannt werden müsse, ist kaum zu rechtfertigen, um so weniger, als auch die freien Gesellschaften der Heidenmission von den Mängeln nicht frei sind, die mit den freien Vereinen überhaupt verbunden sind. Weshalb so viele Missionsgesellschaften, die sich gegenseitig in der Heimat schädigen, und die heimatliche Uneinigkeit und Einspännigkeit auch in die Heidenwelt einführen? Im deutschen Vaterlande giebt es ausser zahlreichen Vereinen zu besonderen Missionszwecken nicht weniger als 16 oder 17 Missionsgesellschaften, jede von ihnen mit einem ausgebildeten völligen Apparat der Verwaltung. Manche dieser Gesellschaften tragen ein eigentümliches Gepräge, das ihnen durch die geschichtliche Entstehung und Entwickelung oder durch die Individualität ihrer Begründer gegeben ist; sie haben daher wie alle individuellen Formationen eine relative Berechtigung der Sonderexistenz. Bei anderen fehlt jedoch alle Besonderheit. Der Vorteil der Kleinstaaterei, dass dadurch das Missionsinteresse belebt wird, indem das religiöse Interessse durch das patriotische der Provinz oder des Ländchens unterstützt wird, wiegt den drückenden Nachteil der Gefahr der Infektion der Missionsleitung durch lokale kirchliche

Parteiung, der Zersplitterung der Kräfte, der unverhältnismässigen Vermehrung der Betriebskosten und der Arbeitslast, der ungleichmässigen Praxis, besonders in der Behandlung und Versorgung der Missionare und der heidenchristlichen Gemeinden u. s. w. nicht auf. Die seit 1866 in Bremen aller vier Jahre tagende Konferenz von Vertretern der kontinentalen Missionsgesellschaften trägt allerdings viel zur Ausgleichung von Differenzen bei, vermag jedoch jene Nachteile nicht völlig zu beseitigen.

§ 336. Mission und Konfession.

Grösser noch ist die innere Schwierigkeit, die vor allem in die Konfessionsfrage sich zuspitzt. Bei der Form der freien Gesellschaften tritt die Schwierigkeit um so mehr hervor, als ihr Hinterland in konfessioneller Beziehung sehr gemischt ist. So ziemlich allgemein dürfte der Grundsatz sein, dass die geschichtlich gewordene und geschichtlich zu überwindende konfessionelle Buntheit der heimatlichen Kirchen so wenig wie möglich auf die ausser dem heimatlichen Geschichtszusammenhang stehenden Heidenchristengemeinden zu übertragen ist. Es gilt nicht, Lutheraner oder Reformierte u. s. w. zu gewinnen, nicht Anhänger einer bestimmten Kirchenform, sondern Anhänger und Jünger Jesu Christi. Allein anderseits ist es, mit Warneck zu reden, ganz unmöglich, die Mission von dem kirchlichen Leben zu isolieren, von welchem sie getragen ist.[1]) Je schärfer nun in der Heimat das konfessionelle Bewusstsein ausgeprägt ist, desto mehr wird es sich auch in der Mission geltend machen. Die Baptisten und Methodisten werden baptistische und methodistische Gemeinden sammeln, und die Leipziger Mission hat eine konfessionell lutherische Verpflichtung ihrer Gemeinden eingeführt. Aber auch wo die direkte Übertragung der heimatlichen ausgeprägten Konfession auf die Missionsgemeinden abgelehnt wird, *weil kirchliche und theologische Subtilitäten solchen Kindern im Christentum, wie die Missionskirchen sie sammeln, unverständlich sind*, ist doch die konfessionelle Schwierigkeit in der Verpflichtung der Missionare nicht beseitigt. Dass eine Verpflichtung stattfinden muss, d. h. dass für Stetigkeit und Selbigkeit der Lehre, welche die Missionare und durch sie die neuen Gemeinden, vor allem auch die durch die Missionare herangebildeten Nationalgehilfen empfangen, gesorgt werden muss, ist um so mehr unerlässlich, als die Gemeinden der Heidenchristen eine Unsicherheit und Vielgestaltigkeit der Lehre noch weit weniger zu ertragen vermögen, als die Gemeinden der Heimat. Allein wie soll die Verpflichtung, wenn sie das leisten soll, geschehen? Warneck meint, für nicht-konfessionelle Missionare, (wie die von Berlin II und III, Basel und

1) Warneck, Evangelische Missionslehre 2 54.

Barmen) genüge ausser dem Grundbekenntnis Mt 16 16 die Verpflichtung auf die normative Autorität der Heiligen Schrift und auf das Apostolicum, für die konfessionell-lutherischen (wie die von Berlin I, Leipzig, Hermannsburg, Brecklum) ausserdem die Verpflichtung auf den kleinen Katechismus Luthers und höchstens die Augustana. Allein wichtiger als die Verminderung der Zahl der Bekenntnisse, auf die sich die Verpflichtung erstreckt, ist der Sinn der Verpflichtung. Basel und die Norddeutsche Mission sind bisher der älteren *schriftglaubigen* Tübinger Theologie gefolgt in der Voraussetzung, das es ein einheitliches Lehrsystem der inspirierten Heiligen Schrift gäbe; das hatte jedoch einerseits eine solche Indifferenz gegen alle Konfessionen zur Folge, dass 1836 Basel sich erbieten konnte, die Leipziger Missionare nach lutherischem Ritus zu ordinieren, anderseits aber drohte vor kurzem der gesammte Pietismus Schwabens mit Preisgebung der Baseler Mission, als seitens eines Lehrers und des Inspektors des Baseler Seminars eine freiere Auffassung der Heiligen Schrift und ihrer normativen Autorität kundgegeben wurde. Die Rheinische Mission trägt das Gepräge der pietistischen frommen Kreise des Niederrheins, hat jedoch zugleich auf die westfälischen Lutheraner sorgfältig Rücksicht zu nehmen, und je nach der Theologie des jedesmaligen Inspektors wird der Einschlag der Lehre mehr Theosophie oder mehr Konfession sein. In Berlin II und III herrscht das mehr oder weniger milde Luthertum der Preussischen Union. Diese Verhältnisse machen es verständlich, dass von den Verhandlungen der Bremer Konferenz alle konfessionellen Fragen grundsätzlich ausgeschlossen sind; allein die Fragen sind damit nicht erledigt, und nur die im Wesen des Christentums begründete Missionspflicht und die begeisterungsvolle Kraft des Glaubens an den Heiland der Welt geben die zuversichtliche Hoffnung, dass nicht nur die Schwierigkeit der konfessionellen Frage, sondern auch alle zukünftigen Wandelungen, welche die Mission durch die Wandelungen der Erkenntnisse der evangelischen Theologie und durch die heimatlichen kirchlichen Zustände treffen werden, zum Siege des Evangeliums ausschlagen.

§ 337. Die Wahl des Missionsgebietes.

Die protestantischen Missionen begannen mit Kolonialmission. Für die in den Kolonieen und Schutzgebieten wohnenden Heiden Sorge zu tragen, wird stets die erste Aufgabe der Missionsgesellschaften der Heimat sein. Der Grund ist nicht die Pflicht, der Kolonialregierung kulturelle Dienste zu leisten, um baldmöglichst das heidnische Volk in den Welthandelsverkehr hineinzuziehen. Kultur und Mission gehen freilich Hand in Hand; Kultur mag möglich sein ohne Mission, jedenfalls ist Mission nicht möglich ohne tiefgreifenden kulturellen Einfluss auf die Heiden-

völker. Die Missionsklöster des Mittelalters mussten Wälder ausroden und Saaten bestellen schon um der eigenen Existenz willen, und sie wurden dadurch Pioniere der Kultur. Der heutige Missionar muss Häuser bauen um seines Lebens willen, er muss Pflanzungen und Wege anlegen; Eingeborene werden als Hilfsarbeiter herangezogen und lernen durch ihre Arbeit und die Unterweisung der Missionare Kulturwerke kennen. Die Bekleidung der Kinder und der Erwachsenen ist eine dringende Notwendigkeit, die Erziehung zur Sesshaftigkeit und Arbeitsamkeit ist unumgänglich, wenn Christengemeinden entstehen und bestehen sollen, — kurz, als Bedingung und als unmittelbare Folge tritt die Kultivierung des Volkes der Mission zur Seite. Missionsfaktoreien und Missionshandelsgesellschaften bilden sich daher mit innerer Notwendigkeit der Mission selber an; sie haben die Aufgabe, die Kulturbedürfnisse den heidenchristlichen Gemeinden zu vermitteln und die über jene Bedürfnisse hinausgehenden und den Heidenchristen direkt schädlichen europäischen Kulturartikel von ihnen fern zu halten. So leistet allerdings die Mission der Kolonialregierung die grössten Dienste; aber was sie zur Kultivierung des Volkes thut, geschieht nicht um der Wertsteigerung der Kolonieen im Handelsverkehr willen, sondern um der Heidenchristen willen im Interesse des Christentums. Die Pflicht, welche die Mission in erster Linie auf die Kolonieen und Schutzgebiete des Heimatstaates hinweist, ist die Pflicht der christlichen Nächstenliebe gegen die, welche durch Gottes Leitung uns nahe gebracht und unsere ständigen Nächsten geworden sind. Aber es ist nicht die Meinung, dass es auch nur wünschenswert wäre, in den Kolonieen und Schutzgebieten die Mission nur in den Händen von Missionsgesellschaften gleicher Nationalität zu sehen. Von staatlicher Seite ist es grosse Intoleranz, dass Frankreich die englischen Missionare aus Tahiti, die amerikanischen aus Gabun auswies und neuestens an der englischen Mission in Madagascar und den eingeborenen evangelischen Christen auf Anstiften der Jesuiten unerhörte Gewaltthaten übt,[1]) weil nur Missionare französischer Nationalität geduldet werden sollen; von Seite der Mission ist es oft genug ein wesentlicher Vorteil, dass die Eingeborenen Staat und Religion unterscheiden lernen und in der Mission eine staatliche Einrichtung nicht zu erblicken haben. In den englischen Missionen ist das Kolonialinteresse mit dem der Mission viel zu sehr verbunden; die koloniale Eroberung folgt der Mission (z. B. Uganda), und die Missionare sind Pioniere der Kolonisation; oder der kolonialen Eroberung folgt die Mission in faktischem kolonialen Interese. Es ist ein Ruhm der deutschen Missionen, dass das religiöse Interesse in ihrer Arbeit rein erhalten worden ist, und dieser Ruhm darf auch nicht zu schanden wer-

1) Allgemeine Missions-Zeitschrift 1897, S. 160f.

den durch die pflichtmässige Arbeit in den Kolonieen und Schutzgebieten.

Die koloniale Mission ist im weiteren Sinne des Wortes okkasionistischer Art. Allein auf die Kolonieen und Schutzgebiete ist die Thätigkeit der Missionsgesellschaften weder beschränkt geblieben, noch für die Zukunft zu beschränken. Anderthalb Jahrhunderte früher, als von deutschen Kolonieen und Schutzgebieten die Rede war, haben von Deutschland gesendete Missionare der Halle-Dänischen Mission und der der Brüdergemeinde missioniert, und unsere Missionsgesellschaften haben nach Afrika und Indien, nach Amerika und Australien ihre Sendboten abgeordnet, und sie werden auch fortan ähnlich verfahren. Es fragt sich nur, welches die Gesichtspunkte für die Wahl des Missionsgebietes gewesen sind und sein werden. Es ist selbstverständlich für die evangelische Mission, dass nur das massgebend sein kann, was dem Willen Gottes gemäss ist, und was auch in Zeiten schwerer Not die Zuversicht zu geben vermag, dass man dem Willen Gottes gehorsam gewesen ist. Jede äussere menschliche Autorität, welche die Missionsgebiete anweisen könnte, fehlt den Missionsgesellschaften; anders ist es in der römischen Kirche, in der die Congregatio de propaganda fide die Pläne macht und durchführen lässt; aber unfehlbar ist das Schutzmittel nicht, Irrtümer und Irrwege finden sich auch da. Eine irrtümliche Verbindung von Kultur und Mission meinte in dem Mass der Kulturhöhe eines Volkes das Mass der Pflicht zu erkennen, ihm das Evangelium zu bringen. Aber die Erfahrung des Apostels Paulus (I. Kor 1 18—31) wiederholt sich fort und fort; nicht die kulturstolzen Völker der Indier, Chinesen, Japaner bieten reiche Ernten der Arbeit, sondern die *Wilden*, die kulturniedrigen Völker; und wo unter jenen kulturstolzen Völkern Seelen gewonnen werden, da sind es meistens nicht die Träger der hohen Kultur, sondern geringe und niedrige Leute. Die Zeit ist augenscheinlich noch nicht da, wo der Herr die Starken zum Raube haben wird, so dringend wünschenswert es scheinen möchte, dass gerade die kulturreichen Völker die Herrlichkeit des Evangeliums anerkennen. Doch welches sind die massgebenden Gesichtspunkte für die Wahl des Missionsgebietes? Warneck fordert eine Bedingung: die Zugänglichkeit des Volkes;[1]) er zerlegt aber diese eine in drei Forderungen: die Wegsamkeit und die Landoffenheit des Gebietes, die Empfänglichkeit des Volkes. Wir sind dankbar für die allen Enthusiasmus und alle Abenteuerlust dämpfende Nüchternheit der Erwägung, die eine solche Autorität wie Warneck geltend macht; nur wo diese Bedingungen vorhanden sind, will er von Weisungen und Wegbereitungen des Herrn geredet wissen. Die Landoffenheit ist allerdings erstes Erfordernis; in muhammedanische Reiche einzu-

1) Warneck, Evangelische Missionslehre 3143f.

dringen, in denen jeder Bekehrte sein Christentum mit seinem Kopf bezahlen muss, in heidnische Gebiete, wie ehedem das Land Ashante und Dahome, seinen Fuss zu setzen, muss jedem Missionar, der die Verhältnisse vorher kennt, als tollkühnes Unternehmen, das wider Gottes Willen ist, versagt sein. Ist aber auch die Wegsamkeit, d. h. die Zugänglichkeit und die leichte Verbindung mit der Heimat Erfordernis? Wir wagen es nicht, im Blick auf Elliot und die Familie Mayhew, auf Grönland und Labrador, auf Livingstone und die Mission in Uganda u. s. w. die Frage unbedingt zu bejahen. Und die Empfänglichkeit des Volkes? Sie wird doch erst während der Arbeit offenbar; günstige Vorurteile werden da oft genug durch Thatsachen widerlegt (man denke an Japan), und ebenso oft wird das anfängliche Zagen beschämt (das Battavolk auf Sumatra), und die Herero in Südwestafrika stehen nicht als einsames Beispiel da, dass Jahrzehnte lang Missionare geworben haben, bevor der Erstling sich taufen liess. Aber auch jene dreifache Bedingung ohne Einschränkung zugegeben, die Frage ist damit noch nicht beantwortet, was denn gerade diese Missionsgesellschaft verpflichtet, gerade zu diesem Volk ihre Sendboten abzuordnen. Es kann doch nicht die Meinung sein, dass wo Wegsamkeit, Landoffenheit und Empfänglichkeit vorhanden ist, nun jede Missionsgesellschaft die Pflicht anerkennen muss, nach dem Masse ihres Vermögens jedem solcher Missionsgebiete das Evangelium zu bringen. Das Vermögen selbst — das wird vorausgesetzt — wird oft eine unübersteigliche Schranke sein, und auch das wird vorausgesetzt, dass niemals eine Zersplitterung der Kräfte einer Missionsgesellschaft ratsam ist. Aber wenn die Kräfte vorhanden sind, soll dann die Wahl unter den *zugänglichen* Missionsgebieten nur praktischen Erwägungen unterliegen? Solche praktische Erwägungen, so wenig sie zu entbehren sind, dürfen doch kaum die Kraft in sich tragen, die Freudigkeit, des Herrn Wege zu gehen, zu erhalten und Prüfungen und Nöte zu ertragen. Ein anderer Faktor muss massgebend sein, dass gerade diese Missionsgesellschaft gerade dieses unter den *zugänglichen* Gebieten sich erwählt. Welches ist dieser Faktor? An früherem Ort ist darauf hingewiesen worden, dass auch die Arbeit der Missionsgesellschaften zu dem charismatischen Missionsbetrieb zu rechnen sei. Mit anderen Worten ausgedrückt: Die Missionsgesellschaft muss des getrost sein, dass der Herr sie für dies Gebiet berufen hat. Wie sie des gewiss wird, entzieht sich der näheren Beschreibung; thatsächliche Verhältnisse, thatsächliche Beziehungen werden erfordert werden, durch deren Vermittlung die Missionsgesellschaft die Weisung des Geistes Gottes vernimmt und die innere Freudigkeit zu dem Werke gewinnt, Wir haben kein Urteil abzugeben, ob derartige Weisungen bei den Unternehmungen vergangener Zeiten regelmässig vorgelegen haben; manche Missionsgebiete würden wohl nicht in Angriff genommen und nach schwersten

Opfern an Menschenleben wieder aufgegeben sein, wenn stets man auf die Weisung des Herrn gewartet hätte. Aber wie dem auch sei, die Frage gehört der inneren Geschichte der Missionsgesellschaften an, und diese ist noch nicht geschrieben. Es ist genug, dies charismatische Erforderniss für die Gegenwart und die Zukunft hervorzuheben;[1] es giebt keine Bürgschaft, dass alle Irrtümer vermieden werden, aber es stärkt die Gewissheit, dass Gott auch Misgriffe, wie in dem Leben seiner Kinder, so auch in dem Leben der Missionsgesellschaften, zum Heil ausschlagen lässt, denn seine Augen sehen nach der Treue.

§ 338. Der Missionar. Seine Ausbildung und seine Wirksamkeit.

Die Sendboten der Missionsgesellschaften sind die Missionare. Es wird gewünscht, dass jeder, der sich einer Misionssgesellschaft zur Verfügung stellt, eine gewisse Ausbildung in irgend einem irdischen Berufszweig erlangt habe, auch zu dem Zweck, dass nicht Unberufene in jugendlichem Enthusiasmus sich herzudrängen. Zum Missionar wird niemand tauglich sein, der seiner charismatischen Ausrüstung nicht gewiss ist. Zu dieser Ausrüstung gehört nicht nur ein Missionssinn und die Freudigkeit, sein Leben der Mission zu weihen, es ist vor allem ein gereifter Glaubensstand erforderlich, der auf eigener Erfahrung beruht. In heidnischer Umgebung ist der Missionar nur auf sich selbst und seinen Heiland angewiesen; seine Stellung ist schwieriger, als die jedes angehenden Pfarrers in der Heimat, der von brüderlicher Liebe gestützt und getragen wird; ist aber schon für diesen der Glaubensstand unentbehrliches Erfordernis einer heilsamen Wirksamkeit, in höherem Mass ist er unentbehrlich für jeden Missionar. Freilich der Glaube und die Liebe zur Sache allein thut es nicht; es ist eine Vorbildung not, die den Missionar befähigt, ein Lehrer der Heiden zu werden und die gewonnenen Christen zu leiten und zu fördern. Alle grösseren Missionsgesellschaften sind daher gegenwärtig mit einem Seminar verbunden, auf dem den Missionszöglingen eine nahezu wissenschaftliche theologische Bildung zu teil wird, die sie befähigt, z. B. Übersetzungsarbeiten auf grund des Urtextes der Heiligen Schrift auszuführen, eventuell auch später ein Pfarramt in der heimatlichen Kirche zu übernehmen. Die Ziele der Seminarbildung mögen verschieden sein; der Unterschied der Wissenschaft ist vielleicht am grössten in Leipzig einerseits, anderseits in Hermannsburg, aber eine in ihrer Art gediegene Ausbildung fehlt nirgends, und es wird innerhalb desselben Seminars kein Unterschied zwischen den Zöglingen gemacht, die später zu einem kulturfrohen oder zu einem unkultivierten Volk gesandt werden. Man mag über die Frage verschiedener Meinung

1) Vgl. auch Ehrenfeuchter 355f.

sein, ob dieselbe Ausbildung für die Verwendung auf so verschiedenen Missionsgebieten ratsam sei, und ob man nicht die zukünftige Verwendung bei kultivierten und unkultivierten Völkern auch hinsichtlich der Vorbereitung zu unterscheiden habe. Allein wie überaus wertvoll eine tüchtige Ausbildung ist, haben die hohen Verdienste gezeigt, die sich Missionare auf geographischem, ethnologischem, religionsgeschichtlichem und linguistischem Gebiet erworben haben; mehr noch haben die Missionare auf einsamen und unwirtlichen Posten es erfahren, auf denen zu gutem Teil die empfangene Ausbildung sie vor Versumpfung bewahrt hat und ihren Pflegebefohlenen zu einer Quelle reichsten Segens geworden ist. — Die Schlussprüfung der Missionszöglinge wird in Gegenwart von Vertretern des Kirchenregiments vollzogen, das Kirchenregiment selbst vollzieht die Ordination der Sendboten,[1]) — das die hauptsächlichen Verbindungslinien zwischen den freien Gesellschaften und der organisierten Landeskirche.

Die Praxis der evangelischen Missionare ist selbstverständlich von der der römisch-katholischen sehr verschieden. Die Tendenz der römisch-katholischen Missionare geht allemal darauf aus, die heidnischen Völker oder Stämme baldmöglichst unter die Leitung und Zucht der römischen Kirche zu bringen; mit weitgehender Akkommodation an heidnische Unsitten sucht sie den Eintritt in die Kirche zu erleichtern; sie sucht vor allem die Häuptlinge und Könige zu gewinnen, weil bei dem herdenmässigen Charakter vieler heidnischer Völker und bei der Verquickung ihres religiösen und staatlichen Lebens die Unterthanen ihrem Fürsten folgen, sobald er mit der Annahme des Christentums ihnen vorangeht. Die evangelische Mission lässt nicht die Christianisierung auf den Eintritt in die Kirche folgen, sondern sie sucht durch Predigt in der Volkssprache und durch das Vorbild christlichen Lebens, hernach durch Taufunterricht den Glauben der Empfänglichen zu erwecken und Einzelne dem Herrn zuzuführen. Der Anfang wird meistens, wie Warneck einmal bemerkt, bei den Individuen zu machen sein, die in loserer Verbindung mit dem Volksganzen stehen und gewisserweise in der Peripherie des geschlossenen Volkskörpers sich bewegen. Die Einzelnen werden zu einer Gemeinde vereinigt, auf die Sammlung von Gemeinden folgt die Christianisierung des ganzen Volkes, — was die römische Mission möglichst bald in äusserlicher Weise zu erreichen sucht, ist in der evangelischen Mission das letzte Ziel. Allgemein ist es in der evangelischen Mission als Ziel der Gemeindebildung anerkannt, in stetem Fortschritt die Gemeinden

1) Die Ordination der Missionare ist eine absolute, und insofern von der Ordination der Kandidaten des Pfarramts verschieden, aber sie ist dieselbe wie die Ordination der Kandidaten der Pastoral-Hilfsgesellschaften. Das die Ordination vollziehende Kirchenregiment verpflichtet sich übrigens nicht, eventuell später den Missionar im Kirchendienst anzustellen.

finanziell und kirchlich selbständig zu machen. Während in der heimischen Christenheit die Kirchensteuer vielen Gemeinden ein Schreckgespenst ist, ist sie den heidenchristlichen Gemeinden als Lebensbedingung selbstverständlich, weil das Evangelium ihnen wohl ein ständiges Geldopfer wert ist. Die Praxis der Verselbständigung der Gemeinden ist jedoch verschieden. Gegensätze sind die Brüdergemeinde, die wohl allzulange damit gezögert und erst in neuerer Zeit der Aufgabe sich ernstlich unterzogen hat, und die freikirchlichen, besonders die baptistischen Missionen, die allzu schnell die Verselbständigung betreiben, wie z. B. an Kamerun zu sehen war. Prinzipielle Gegner aller Verselbständigung sind die römischen Missionen; selbst die blühendsten Gemeinden fallen daher zusammen, sobald die Missionare das Land verlassen. — Ein grosser Schritt zu diesem letzten Ziel ist geschehen, sobald es gelungen ist, aus dem Volke selbst Gehilfen in der Katechese und Predigt zu gewinnen; denn bei aller Tüchtigkeit und Hingebung des europäischen Missionars, bei aller Schonung der Volksgewohnheiten, sofern sie nicht irreligiös und unsittlich sind, wird der Nationalgehilfe doch unbefangener und sicherer den Herzen seines Volkes nahe kommen und an seinem eigenen Beispiel die Thunlichkeit des Christwerdens seinen Volksgenossen vor Augen stellen. Die Errichtung und Erhaltung von Missionsseminarien zur Ausbildung eingeborener Prediger und Katecheten ist daher eine wesentliche Aufgabe der Mission. Die Marschallinseln und ihre Christianisierung durch Nationalgehilfen sind nicht der einzige Beweis des Eifers und des Erfolges.

Schonung der Volksgewohnheiten, sofern sie nicht unchristlich sind, ist erwähnt; gerade auf diesem Gebiete erheben sich jedoch Fragen von ausserordentlicher Schwierigkeit, deren Beantwortung mit einer allgemeinen Formel nicht gelingt. Warneck weist[1]) auf vier solcher Fragen hin, die Behandlung der Sklaverei, der Vielweiberei, der Kaste und des Ahnendienstes. Wir haben nicht in das Detail der Fragen einzutreten; nur Gesichtspunkte zu evangelischer Beurteilung sind anzudeuten. Für die Stellung der Mission zur Sklaverei ist gewiss das Neue Testament von massgebendem Wert; das Christentum hat die Sklaverei geduldet, um sie durch seinen Geist von innen heraus zu vernichten. Das ist freilich nicht eher geschehen und konnte auch nicht eher geschehen, als bis dieser Geist christlicher Ethik die Gesetzgebung christlicher Staaten so weit beeinflusst hatte, dass die Aufhebung der Sklaverei als absolute Forderung der Kultur erschien. Auch in den heutigen Missionsgebieten ist an Aufhebung der Sklaverei erst zu denken, wenn die staatliche Gewalt sie dekretiert und damit die Durchführung neuer Rechtsverhältnisse ver-

1) Warneck, Evangelische Missionslehre 3 272f.

bürgt. Aber die Mission hat dadurch vorzuarbeiten, dass sie die Bedrückung und die Verachtung der Sklaven zu mildern und zu beseitigen sucht und in den Christengemeinden das Urteil Gottes über den Wert des Einzelnen zum Massstab aller menschlichen Beurteilung macht. Sklavenhandel dagegen wird unter allen Umständen in den Christengemeinden nicht zu dulden sein. Hinsichtlich der Polygamie und ihrer Behandlung sind die Meinungen sehr geteilt; auf der einen Seite wird jedem Polygamisten der Eintritt in die Gemeinde verwehrt; Andere wollen die Polygamie als einen Ausnahmefall zugeben nicht ohne bleibende Demütigung des Mannes; wieder Andere wollen die Polygamie in der Gemeinde als ein Übel dulden, dessen Beseitigung allerdings die Aufgabe der Mission bleibt. Einig sind Alle darin, dass innerhalb der Christengemeinde polygamische Verbindungen nicht einzugehen sind. Die mildere Praxis wird dem Geist des Evangeliums entsprechend sein; schon die praktische Erwägung spricht dafür, welche seiner Frauen der Christ dann behalten, was mit den entlassenen Frauen geschehen soll und dergleichen mehr; kräftiger reden sittliche und rechtliche Gründe, da sie alle legitime Frauen sind, da kein Kokubinat, keine Hurerei vorliegt, sondern rechtlich gültige Ehen, wie sie im Alten Testament unter göttlicher Geduld bestanden haben, ohne religiöse und sittliche Befleckheit. Von noch grösserer Schwierigkeit ist die Behandlung der Kastenfrage in Indien. Besonders die Leipziger Mission hat sich um die grundsätzliche Lösung der Aufgabe unter vielerlei Zerwürfnissen in ihrer Mitte verdient gemacht. Mit Recht jedoch, wie uns scheint, ist man nicht allgemein ihrer oft weitgehenden schonenden Behandlung der Kastenunterschiede in den heidenchristlichen Gemeinden gefolgt. In der Christengemeinde sind Alle zu Einem Leibe getauft, sie brechen Ein Brot und trinken Einen Kelch im Heiligen Mahl; die Kastenunterschiede in die Gemeinden zu übertragen, würde nichts Anderes heissen, als die Gemeinden zersprengen. Dass gleichwohl den eingefleischten Anschauungen in geselliger Beziehung, auch innerhalb des Gottesdienstes, viel nachgegeben werden muss und kann, dass alle Gewaltmassregeln fern zu halten sind, dass in den Schulen nicht die Kastenunterschiede, sondern das Betragen und die Leistungen für die Wertung der Schüler massgebend sein müssen, und in den Gemeinden brüderliche Liebe und gegenseitige Achtung unablässig zu pflegen ist, — das kann und soll die Mission nicht versäumen. — Der Ahnenkultus endlich, der in dem religiösen Leben der Chinesen eine so grosse Rolle spielt, bietet insofern eine Anknüpfung für die christliche Predigt, als die Pietät der Kinder gegen die verstorbenen Eltern und der in jenem Kultus sich aussprechende Unsterblichkeitsglaube sittlichen und religiösen Wert haben, was nicht gering zu schätzen ist. Allein ein Anderes ist diese Anknüpfung, ein Anderes die Duldung. Denn der Ahnenkultus beruht auf dem Wahnglauben eines Einflusses der

Lebenden auf die Abgeschiedenen und eines Einflusses der Abgeschiedenen auf die Lebenden; so hat die evangelische Mission die vorgezeichnete Pflicht, den Ahnenkultus in der Gemeinde nicht zu dulden, während allerdings die römisch-katholische Mission völlig machtlos demselben gegenübersteht.

§ 339. Die Pflege des Missionssinnes in der Heimat.

Dem Segen, der von der heimatlichen Christenheit den Heidenvölkern zuteil wird, steht gleichwertig der Segen gegenüber, den die heimatlichen Gemeinden von der Mission und den heidenchristlichen Gemeinden empfangen.

Der heimatlichen Gemeinde werden durch die Mission grosse Gedanken von Christus und seinem Reich zu eigen, der Wert des Christentums tritt ihr mit lebendigen Farben der Gegenwart vor Augen. *Nirgends öffnet sich so, wie bei der Betrachtung der Mission, der Einblick in die schaffenden und tragenden Kräfte des Evangeliums, aus denen sich die Kirche immer verjüngt; nirgends enthüllen sich so, wie hier, die Elemente der Busse und des Glaubens, die Wunder der Wiedergeburt als die tiefsten Gründe alles Christentums; nirgends offenbart sich so, wie hier, dessen unbedingter, alles bedingender Charakter. . . . Es ist die universelle Fülle des Christentums, die sich hier offenbart, seine geschichtliche Kraft in der Bildung der Gemeinde und darin der wahren Menschheit.*[1]) Die Notwendigkeit des entschiedenen Glaubenslebens ist unabweislich für die Individuen, die Familie, die Gemeinde der Neugewonnenen, sie wird als unabweislich auch den heimatlichen Gemeinden sich bezeugen, und die Erweiterung des Interesses der Bruderliebe auch zu fernen Heidenchristen trägt für das Liebesleben in der Heimat segensreiche Frucht. Daher die Erscheinung, dass für die heimatlichen Notstände durchgehends dort am besten gesorgt wird, wo am reichsten das Interesse für die Heidenmission sich entfaltet, und die Judasrechnung Joh 12 4.5 erweist sich auch hier als falsch. Die Mittel, den Missionssinn in den Gemeinden zu wecken und wachzuhalten[2]), bestehen vor allem darin, dass der Diener am Wort diesen Sinn in sich selber zu nähren weiss, dass er ein offenes Auge für die Missionsgedanken der Heiligen Schrift gewinnt, um sie in der regelmässigen Sonntagspredigt zu verwerten.[3]) Besondere, etwa monatliche, Missionsstunden während des Winterhalbjahrs, sind ein weiteres Mittel; die Schwierigkeit gute Missionsstunden zu halten, ist nicht gering, auf Seite der Gemeinde wegen Mangels genügender geographischer und ethnographischer Vorkenntnisse, auf Seite des Predigers, abgerundete der Wahrheit ent-

1) Ehrenfeuchter 208f.
2) Vgl. G. Warneck, Belebung des Missionssinnes in der Heimat 1878.
3) Vgl. G. Warneck, Missionsstunden. Mehrere Bände seit 1878.

sprechende und das Interesse anregende Bilder aus der Missionswelt der Gemeinde darzubieten. Nur die gewissenhafteste Vorbereitung kann dazu tüchtig machen; um so erwünschter sind die reichen Hilfsmittel, welche in der Burkhardt-Grundemann'schen kleinen Missionsbibliothek, in den Missionsstunden von Schlier, Dietel u. a., in dem Baseler Evangelischen Missions-Magazin, in Warnecks Allgemeinen Missions-Zeitschrift und desselben Verfassers zahlreichen andern Schriften (sämmtlich bei C. Bertelsmann in Gütersloh und Martin Warneck in Berlin erschienen) u. s. w. dargeboten sind. Hierzu treten die jährlichen Missionsfeste, mit oder ohne Verbindung mit Bibelfesten oder Festen für Innere Mission, entweder in denselben Gemeinden, oder abwechselnd in den Gemeinden der Kreissynode. Ist ein Missionar zu haben, desto besser; jedenfalls rede er nicht allein, andere Prediger aus der Nachbarschaft mögen sich neben dem Pastor loci beteiligen, in kurzen sachliches bietenden Ansprachen. Kein evangelischer Pfarrer sollte sich auf das freilich nicht anzuzweifelnde Recht seines Gemeindekirchenrates berufen, die Verwendung des Kirchengebäudes zu Misssionsfest-Gottesdiensten zu verweigern. Ist das Kirchengebäude verschlossen, so findet sich ein Saal, fehlt der Saal, so fehlt nicht Gottes freier Himmel. Was an Verbreitung von Missionsschriften, Missionsblättern, an Errichtung von Frauen- und Jungfrauen-Vereinen, welche durch den Fleiss ihrer Hände das Missionsinteresse bethätigen, geleistet werden kann, sei nur angedeutet. Von grosser Wichtigkeit haben sich im letzten Jahrzehnt die s. g. Missionskonferenzen erwiesen, wie sie zuerst Warneck für die Provinz Sachsen 1879 in Halle a. S. ins Leben rief; sie besteht aus mehr als 1300 Mitgliedern, besonders Pfarrern; jährlich in der Woche Sexagesimä hält sie ihre Versammlung; Vorträge, namentlich von Warneck, Zahn, Grundemann, werden gehalten, und die Verbreitung von Flugschriften über die Mission ist mit grossem Erfolg ein spezifischer Zug der Konferenz. Vielseitiger noch ist die betriebsame Missionskonferenz für die Provinz Brandenburg (seit 1883) unter D. Grundemann. Sie schreibt Preisaufgaben aus, verleiht jungen Theologen Reisestipendien, giebt den Mitgliedern in einem Jahrbüchlein gesammeltes Material für Missionsstunden, hat eine Missionsbibliothek für die Mitglieder gestiftet und versorgt die Lokalpresse mit Missionsnachrichten. 1885 wurde die Missionskonferenz für Pommern unter Superintendent Petrichs Leitung gestiftet, die rasch aufblühte. Ihre Spezialität ist die Einrichtung von Missions-Lehrkursen für junge Theologen, je 14 Tage im Missionshause von Berlin I. Dagegen krankt die Missionskonferenz (seit 1883) in Schlesien, teils weil vielbeschäftigte Glieder höherer kirchlicher Behörden ihr von vornherein ein offizielles Gepräge verliehen und doch nur wenig Kraft dem Gedeihen der Konferenz widmen konnten, teils weil ein neuerer Provinzialhilfsverein für Berlin die Kräfte zersplitterte. Dagegen gedeiht die Thüringer

Missionskonferenz in Roda unter Leitung des Pf. Kurze; sie vereinigt jährlich konfessionelle Pfarrer strenger Observanz mit solchen liberalster Färbung in friedlicher Tagung. Auch die jüngste Konferenz des Königreichs Sachsen (seit 1889) zeigt ein gesundes frisches Erblühen. Die im Jahre 1884 begründete Missionskonferenz in Wetzlar für Hessen-Nassau, Grossherzogtum Hessen und die angrenzenden Bezirke des Rheinlandes versiechte bald aus hier nicht zu erörternden unliebsamen Gründen. Durch die Bemühungen des Prof. D. Mirbt in Marburg ist sie, jedoch mit Beschränkung auf den Konsistorialbezirk Cassel, unter günstigeren Auspizien 1897 wieder ins Leben getreten.

Endlich sei der Studentischen Missionsvereine — es sind ihrer 15 — Erwähnung gethan, welche, soweit der Eifer des Studiums und die geselligen Pflichten Musse gewähren, Kenntnis der Missionslitteratur und Interesse für die Sache unter denen zu pflegen suchen, welche einst Träger des kirchlichen Amtes und damit auch der Missionsbestrebungen werden sollen.

Zweiter Abschnitt.

Die evangelische Judenmission.[1])

1. Kapitel.

Besondere Begründung der Missionspflicht der Kirche an den Juden.

§ 340. Die religiöse Stellung der Christen zu den Juden.

Über die Missionspflicht der Kirche überhaupt ist in der Einleitung zum IV. Teil sowohl in bezug auf die Heiden, als auch die Juden gehandelt. Es fragt sich, ob die allgemeine Begründung der Missions-

---

1) Litteratur: Chr. A. H. Kalkar, Israel und die Kirche, geschichtlicher Überblick der Bekehrung der Juden zum Christentum in allen Jahrhunderten, übersetzt von A. Michelsen. 1869. — J. F. A. de le Roi, Stephan Schultz, ein Beitrag zum Verständnis der Juden und ihrer Bedeutung für das Leben der Völker. 1871. — Derselbe, Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkt der Mission geschichtlich betrachtet, I 1884; II und III 1891. — Derselbe, Die Mission der evangelischen Kirche an Israel 1893. — C. F. Heman, Art. Missionen unter den Juden in RE^2 10102-118. — Zeitschriften, Der Freund Israels (Basel). — Nachrichten des Rheinisch-Westfälischen Vereins für Israel (Barmen). — Dibre emeth (Berlin, seit 1845). — Saat auf Hoffnung (von Fr. Delitzsch 1863—1888, von Dalman 1888—1889, dann von W. Faber). — Nathanael, herausgegeben v. Strack seit 1885. — Auch Hausmeister, Die evangelische Mission unter Israel, herausgegeben von Fink. 1861.

pflicht auch in betreff der Juden genügt, ob diese Begründung nicht modifiziert oder doch ergänzt werden muss. Sodann ist die Begründung nur von der Kirche und ihrem Wesen und Leben aus geschehen; es fragt sich, ob nicht auch von dem Verhältnisse der Juden zu der Christenheit aus eine Verpflichtung zur Mission erwächst.

Die religiöse Stellung der Christen zu den Juden ist eine andere, als zu den Heiden. Aus den Heiden stammt die Christenheit selbst, aus den Juden stammt das Heil, das die Christenheit selig macht; aus den Juden ist Christus geboren, sie sind sein Stammvolk und sie sind seine Mörder, die widerwilligen Werkzeuge der Erlösung. Die unvergleichliche Bedeutung nun, welche das alte Israel für das Christentum hat, sodann die mangelhafte Unterscheidung zwischen dem Offenbarungsgehalt und dem nationalen Einschlag in den Weissagungen der Propheten des Alten Testamentes, auch die national-jüdische Färbung der Neutestamentlichen Apokalypse haben in der Geschichte der evangelischen Theologie zu einem modernen Judaismus geführt, welcher von der s. g. Erlanger Schule mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit vertreten wird und in der englischen Christenheit geradezu zur Judenvergötterung geführt hat. Dieser Judaismus erwartet für die Juden als Nation eine hervorragende Stellung im eschatologischen Reiche Gottes; das bekehrte nationale Judentum das Haupt der erlösten Menschheit, Jerusalem der lokale Mittelpunkt der aus den Völkern gesammelten Heilsgemeinde. Man beruft sich auf die prophetischen Schriften des Alten Testamentes, auf die Verheissungen vom Gesammeltwerden Israels, auch bei seiner Zerstreuung bis an der Welt Ende, auf Hesekiels Tempelgesicht. Als Hilfsbeweis dient einerseits die angebliche Thatsache, dass vorzugsweise die Küstenländer des Mittelmeeres es seien, in denen die Juden sich niedergelassen haben, also angeblich die Tendenz der geschichtlichen Leitung Gottes, die Juden um ihr Land der Vergangenheit und Zukunft, um Palästina, zu gruppieren, anderseits die Beobachtung, dass die Juden auf allen Gebieten des geistigen Lebens eine verhältnismässig grosse Menge hervorragender Kapazitäten hervorgebracht haben, also angeblich die göttliche Ausrüstung der Juden, an die Spitze der zum Reiche Gottes gesammelten Völker zu treten. Man sollte denken, dass von diesen Anschauungen aus entweder alle Judenmission sich verbiete, da die Proselyten ja der dem nationalen Ganzen gegebenen Verheissungen verlustig gehen, oder dass, falls dennoch Judenmission getrieben wird, etwa damit die Proselyten Vorläufer und Wegbahner der Bekehrung des ganzen Volkes würden, dafür gesorgt würde, dass die Proselyten und ihre Nachkommen den nationalen Stammbaum ohne jede Vermischung mit Heidenchristenblut unverfälscht sich bewahrten. Aber weder das Eine noch das Andere geschieht, die Judenmission wird vielmehr bedingungslos gefördert, und der nationale Hochmut der Juden lebt mit christlicher Tünche weiter.

So gewiss das Christentum innerhalb der nationalen Beschränktheit des Judentums geboren wurde, so gewiss ist das Christentum durch den Tod und seit dem Tode Christi entnationalisiert, und keiner Nation als solcher ist die Verheissung des Reiches Gottes gegeben. Weder die Weissagungen des Alten, noch die des Neuen Testaments geben das Recht, von der jüdischen Nation als solcher grosses für das Reich Gottes zu erwarten: jene nicht, weil sie in Christus, bezw. in der christlichen Gemeinde, der Erbin Israels (1 Pt 2), erfüllt sind, diese nicht, weil sie sich, bei Licht besehen, darauf reduzieren, dass der Apostel Paulus Rm 11 25.26 die Grösse der Gnadenmacht Gottes darin preist, dass endlich selbst das Urbild aller Verstockheit, dass selbst Israel werde selig werden, wenn auch erst nachdem die Fülle der Heiden ins Reich Gottes werde eingegangen sein. Zur Begründung der Judenmission von der Kirche aus bedarf es keiner eschatologischen Bauten; es genügt für die christlichen Gewissen die Thatsache, dass es inmitten der Christenheit eine Menge Nichtchristen giebt. Kraft derselben Nötigung, durch welche die Christenheit den Heiden das Evangelium zu bringen hat, hat sie es auch den Juden zu bringen, und die Judenmission unterscheidet nur dadurch sich von der Heidenmission, dass durch die Religion, den Charakter, die soziale Stellung der Juden besondere Veranstaltungen bedingt sind.

§ 341. Die soziale Stellung der Juden in der Christenheit.

Vorzugsweise die soziale Stellung der Juden motiviert die Judenmission noch in besonderer Weise. Wir haben es hier mit einer durch Rasse, durch Tradition, durch Religion und durch den Gegensatz zu allem Christlichen eng verbundenen kompakten Masse von Menschen zu thun, die allen christlichen Völkern untermischt sind. Nur in einzelnen wenigen Gegenden leben die Juden in rein jüdischen Dörfern und Städten zusammen (Polen, Galizien), — und nirgends ist ein in Elend und Armut verkommeneres und schmutzigeres Gesindel zu finden, als in solchem Judendorf. Nicht im Zusammenleben unter sich entfalten die Juden Gaben und Kräfte, sondern nur in Vermischtheit mit den christlichen Völkern; aber hier nicht so, dass sie als Produzenten an der Entwickelung des Wohlstandes der Völker mitarbeiten, etwa als Ackerbauer, Viehzüchter, Handwerker, sondern so, dass sie die erarbeiteten Produkte des Volkes und des Volkes Besitz zum Gegenstand ihrer Manipulationen, des Handels und des gewinnsüchtigen Austausches, machen.[1]) Seitdem durch die Babylonische Gefangenschaft Israel zur

1) Nach der Berufszählung vom 14. Juni 1895 kommen im Königreich Preussen je 1 Jude auf 2900 in Landwirtschaft, Gärtnerei u. s. w. erwerbsthätige Einwohner, auf 143 in Bergbau, Industrie u. s. w. erwerbsthätige Einwohner, auf 8 Kaufleute. Unter 100 je erwerbsthätigen Christen befinden sich 5 Kaufleute, unter je 100 erwerbsthätigen Juden dagegen befinden sich 51 Kaufleute.

Judenschaft wurde und unter die Heiden geriet, hat es den Druck und die Verachtung, die es zu erdulden hatte, dadurch zu rächen gewusst, dass es in seiner unsteten Beweglichkeit, seiner Gewandtheit, seiner Verschlagenheit den Handel der unterdrückenden Völker an sich brachte und sie finanziell zu beherrschen wusste; die Kornjuden Alexandrias spielen in der Geschichte des Untergangs des römischen Reiches eine hervorragende Rolle; und dieselbe Rolle in anderen Völkern zu spielen ist ihr unablässiges Streben bis heute geblieben. Die offizielle talmudische Moral des Judenthums steht auf einer niedrigen, durchaus partikularistischen Stufe; gegenüber den Gojim ist den Juden vieles erlaubt (vgl. schon Deut 15, 2 ff.; 23, 20 ff.), was das Sittengesetz den Stammesgenossen gegenüber untersagt. So ist innerhalb der Landbevölkerung seitens der Juden die s. g. Güterschlächterei ins Werk gesetzt, die viele tausende von Höfen und Besitzungen durch schlaue und unredliche Benützung der Dummheit und augenblicklicher Verlegenheiten in die Hände der Juden und ebenso viele Familien an den Bettelstab bringt; das Elsass, Hessen-Nassau sind Zeugen, wie unter den Juden die Landbevölkerung verarmt und von den Juden ausgesogen wird. Der Antisemitismus mit seiner rohen, kulturfeindlichen, unsittlichen Propaganda ist aus diesen Verhältnissen nicht zu rechtfertigen, wohl aber zu erklären.[1]) In den grossen Städten ist die Haute finance ebenfalls vornehmlich in jüdischen Händen, um so unbesieglicher, als die Juden durch ihre Verbindungen unter einander gegen Verluste sich schützen und für Gewinne, die sie rücksichtslos zu erwerben wissen, vorbereitet sind (*die goldene Internationale*). Es sind vorzugsweise die schlechten Eigenschaften des Volks, die sie anzustacheln und zu ihrem Vorteil auszubeuten wissen. In Oesterreich, Russland, dem östlichen Preussen sind es die Brantweinschenken in den Dörfern, die in der Juden Besitz ihnen Geld, dem Volke Verderben bringen; die Lotterieen sind meist in den Händen der Juden, das Börsenspiel in Paris, Wien, Berlin mit all seinen Folgen, Juden sind es, die es vorwiegend betreiben. Dass durch ihren Geschäftsbetrieb die Moral des Volks im geschäftlichen Verkehr vergiftet wird, liegt auf der Hand; weil jenes gewissenlose Treiben äusseren Erfolg hat, lockt es zur Nacheiferung, und gegen die Uebermacht der jüdischen Art im Geschäftsleben sucht man sich zu wehren, indem man gleiches mit gleichem vergilt und mit denselben Waffen ficht. Die Abneigung gegen produktiven Erwerb, die Beweglichkeit auf allen Gebieten des geistigen Lebens, das Zurücktreten moralischer Grundsätze hat dahin geführt, dass ein übergrosser Prozentsatz der Juden solche Fächer studiert, welche Aussicht auf Bereicherung dem gewähren, welcher Not, Dummheit und Schlechtigkeit zu benutzen versteht: Jurisprudenz und Medizin. Die Tagespresse

1) Vgl. de le Roi, Die evangelische Christenheit und die Juden 1258f.

und die Belletristik niederer Sorte ist zu einem grossen Teil in die Hände der Juden gekommen; dort führt die Pietätlosigkeit, hier die *Salacitas Judaeorum* das grosse Wort.

Ohne Frage hat der Staat ein gleiches Interesse wie die Kirche, das Volk vor den demoralisierenden Einflüssen des jüdischen Wesens zu bewahren. Was in neuerer Zeit an gesetzlichen Bestimmungen gegen den Wucher, das Börsenspiel, inbetreff des Aktienwesens, der Wanderlager, des Hausierhandels, der Kolportage und des Feilbietens unzüchtiger Bilder und Schriften ans Licht getreten ist, dient diesem Zweck; die freie Assoziation in den Bauernvereinen, in den Vereinen gegen Wucher, in Darlehenskassen und dgl. wirken entsprechend auf wirtschaftlichem Gebiet. Und was thut die Kirche? Sie hat die Aufgabe der Kraftentfaltung in den Seelsorgegemeinden, damit alles, was an christlicher Zucht und Sitte vorhanden ist, gestärkt und das Volksleben von dem eingedrungenen Gifte gereinigt werde. Dass die Verbreitung guter Volksschriften gerade auf diesem Punkt von unermesslicher Wichtigkeit ist, leuchtet ein; aber es sollte nicht verkannt werden, dass das beste Schrifttum und eine Massenverbreitung seiner Produkte erst eine wirkliche Macht werden, wenn der enge Zusammenschluss jener Seelsorgegemeinden und eben damit das Flüssigmachen der in der Gemeinde vorhandenen Kräfte zur Erbauung der Gemeinde ernstlich ins Werk gesetzt wird. Eben hiermit ist aber auch die unentbehrliche Voraussetzung für alle Judenmission gegeben. Sehen die besseren Elemente des Judentums den Segen christlichen Gemeinschaftlebens nicht vor Augen, empfehlen die Christen den Juden, die in ihrer Mitte wohnen, nicht durch die That (Mt 5,16) die Wahrheit ihrer Religion, so wird die Mission an den Juden kärglich an Erfolg sein, wie sie das auch thatsächlich ist, oder einen blossen Scheinerfolg in Konversionen erzielen, welchen unlautere, jedenfalls ungeistliche Motive zu grunde liegen.

2. Kapitel.

Abriss der Geschichte der Judenmission.

§ 342. Die Judenmission bis zur Reformation.

Das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung ist ohne Frage die Blüteperiode der Judenmission. Christus selbst hat seine Wirksamkeit auf das Alttest. Bundesvolk beschränkt, und nach seiner Erhöhung sahen sich die Apostel auch vorerst auf die Juden hingewiesen. Die Christengemeinden in Palästina bestanden aus (Myriaden Act 21,20) Juden und Judengenossen, d. h. Proselyten sei es des Thors oder der Gerechtigkeit. Auch der Apostel Paulus wusste sich *Ἰουδαίῳ πρῶτον καὶ Ἕλληνι* (Rm 1,16 u. v. a. St.) verpflichtet. Nicht abenteuerlich reiste

er ins Blaue hinein, in den obwaltenden Verhältnissen sah er Gottes Führung; auf allen Missionsreisen ging er hauptsächlich der Strasse nach, wo die grössten Niederlassungen der Juden sich befanden.

Auch im zweiten Jahrhundert wurde Judenmission als Aufgabe der Kirche erkannt; Justins M. Schrift gegen den Juden Tryphon und Tertullians Werk Adversus Judaeos beweisen es.[1]) Aber schon war durch die blutige Niederwerfung der Empörung unter Bar-Cochba (135) in der Judenschaft eine tiefgreifende Veränderung eingetreten. Des letzten Restes ihrer politischen Macht und ihres nationalen Bestandes beraubt, verlieren sich die Juden entweder in den üppigsten Gnostizismus, oder sie konzentrieren ihr Geistesleben auf das Studium des Gesetzes. Die lang vorbereitete Mischna des Talmud wird im zweiten Jahrhundert vollendet, eine Schutzmauer des religiös-sittlichen Bestandes der Juden, die unübersteigliche Schranke der Absperrung der Juden von fremdnationalen Einflüssen und vor allem von dem des Christentums. Schon in Neutestamentlicher Zeit ist das Judentum von pharisäischem Geist durchsäuert; aber dieser Geist hat doch noch ein mosaisches und Alttestamentliches Gepräge und die Anerkennung Jesu als Messias war nicht ausgeschlossen. Der in Talmudismus verkehrte Mosaismus steht aber zum Christentum in unverhohlenem feindlichen Gegensatz; Jesus wird des Sabbaths in den Synagogen verflucht.[2]) Der Talmud ist keinerlei Vorbereitung zum Christentum; nur durch völligen Bruch mit ihm ist Bekehrung möglich. Hier liegt die ungeheure Erschwerung der Judenmission. Zu der Apostel Zeit wurden die echten Israeliten durch ihr Israelitentum zu Christus geführt; je wahrer sie Israeliten sind, um so näher sind sie dem Christentum. Seit dem zweiten Jahrhundert ist's anders; je wahrer sie Juden sind, um so unzugänglicher für das Christentum. Die s. g. Reformjuden, ohne ernste Religion, nur Juden nach Nation und Rasse, taugen erst recht nicht zum Objekt der Mission. So bleiben übrig die tieferen Gemüter, religiösen Seelen, die Gott zu einem Verlangen nach dem Besseren erweckt hat; aber wo sind sie?

Das Mittelalter durchzieht eine dreifache Bekehrungsmethode: durch Belohnung, Gewalt und Zwang, Kontroversschriften. Die Grundsätze eines Gregor I. für Heidenmission gelten auch für die Juden. Die Konvertiten werden reich beschenkt: *etsi ipsi minus fideliter veniunt, hi tamen, qui de iis nati fuerint, iam fidelius baptizantur;* die sich Weigernden werden mit unerschwinglichen Abgaben belegt: *ut ipsa exactionis suae poena compellantur ad rectitudinem festinare,* sodann mit körperlichen Züchtigungen und schwerem Gefängnis bestraft: *ut, qui*

1) Justin Mart., Cum Tryphone Judaeo dialogus (II 5f.). — Tertullian, Adversus Judaeos (p. 1120f.).

2) Vgl. H. Laible, Jesus Christus im Talmud 1891.

salubria et a mortis periculo revocantia audire verba contemnunt, cruciatus saltem eos corporis ad desideratam mentis valeat reducere sanitatem.[1]) Melden sich Juden zur Taufe, so genügten nach Conc. Agath. (506) c. 34 acht Monate Vorbereitungszeit: *Judaei, quorum perfidia frequenter ad vomitum redit . . ., octo mensibus inter catechumenos ecclesiae limen introeant.*[2])

Der nachhaltigste Eifer für Bekehrung der Juden hat sich in Spanien gezeigt; die Übermacht, mit welcher die zahlreiche jüdische Bevölkerung auf die geistige und materielle Entwickelung Spaniens drückte, giebt den Grund. Unter den Westgotenkönigen schwer bedrängt waren es die Juden, welche die Omajjaden aus Nord-Afrika herüberriefen und ihnen zum Sieg über die Westgoten verhalfen. Daher verbanden sich die Araber in Spanien aufs engste mit den Juden, und die Zeit der Omajjadenherrschaft in Spanien (etwa bis zum Jahre 1000) ist die glänzendste in der Geschichte der jüdischen Diaspora; aus dieser Zeit stammen die grossen grammatikalischen, lexikographischen, philosophischen und theologischen Arbeiten des occidentalischen Rabbinismus. In der mündlichen und schriftlichen Kontroverse sind die Proselyten allen andern Judenmissionaren überlegen; schon in Spanien sind die Proselyten die eifrigsten Fechter. Schriftstellerisch thun sich im 7. Jahrhundert Bischof Julian v. Toledo und Bischof Isidor v. Sevilla hervor. Der Dominikaner-General Raymund v. Pennaforte führte das Studium des Hebräischen und des Talmud in seinen Orden ein, ausdrücklich zum behuf der Judenmission. So treten die Dominikaner als Hauptmissionare auf. Der Proselyt Dominikaner Pablo Christiani disputiert 1263 im königlichen Palast zu Barcelona 4 Tage lang mit dem berühmtesten Rabbiner Spaniens Mose Nachman; der gelehrte Dominikaner Raymund Martin leiht den Kämpfern die Waffen in seinem Pugio fidei contra Mauros et Judaeos. Der Kardinal Pedro de Luna, später Papst Benedict XIII, disputierte selbst mit einem Rabbi, beschützte den Rabbi Salomon Halevi, der später auch als Erzbischof von Burgos ein eifriger Judenmissionar war. Selbst Grätz schreibt: *Das Judentum wurde durch den Übertritt gebildeter und gelehrter Männer: Aerzte, Schriftsteller, Dichter, vieler Talente beraubt, und manche derselben waren von einem Bekehrungseifer besessen, als wären sie geborene Dominikaner.* Besonders erfolgreich war die Disputation von Tordosa von Februar 1413 bis November 1414, welche 2 Dominikaner in 68 Sitzungen wider die 8 gelehrtesten Rabbiner Spaniens führten; die Taufe von etwa 20 000 Juden war die Folge. Aber dies war auch das Ende aller wissenschaftlichen Kontroversen; schon jene Massentaufen waren unter gewaltthätigem Druck zu stande gekommen, und die rohe Gewalt übernahm jetzt unverhüllt das Bekehrungswerk. Seit 1328 hatte es nicht an

1) Gregor I, Ep. 5 8 4 26 9 65 (Migne P. L. 77 730.695.1002).
2) Bruns 2 153.

Ausbrüchen der Verfolgungswut gefehlt; 1413 und 1414 wütete eine der blutigsten Verfolgungen, welche 200 000 reiche und gelehrte Juden zu den Mauren nach Afrika auswandern liess. Noch schlimmer waren die Quälereien gegen die Neuchristen, die von einem Netz von Spionage und Denunziation umgarnt wurden. Unter Ferdinand und Isabella zog das Tribunal der Inquisition in Spanien ein, sein Hauptgegenstand waren die Juden. 1481 wurden in Sevilla mehr als 2000 Juden verbrannt, und die Verfolgung erreichte ihre Höhe, als 1492 nach dem Fall von Granáda auf Betrieb des Grossinquisitors Torquemada alle Juden aus Spanien vertrieben wurden und alles Eigentum zurück lassen mussten. An dem verhängnisvollen Tage, dem 9. des Monats Ab (August), demselben Tage, da der Tempel durch Titus verbrannt war, dem Tage, da die Festung Bethar, das Bollwerk Bar-Cochbas und seiner Anhänger (135 p. Christ.), gefallen war, wurden 1492 nicht weniger als 300 000 Juden aus Spanien ins Elend hinausgestossen. Von ihnen gingen 80 000 nach Portugal, wo ihnen ein Aufenthalt von 8 Monaten bewilligt wurde; jeder länger Verweilende wurde in die Sklaverei verkauft. 1494 wurden dort die letzten Juden vertrieben.

Nach anfänglicher Bevorzugung wartete der Juden in Frankreich ein ähnliches Los. Merkwürdig ist die Vorliebe am Hof Ludwigs des Frommen für die Juden; ihnen zu lieb verlegte er die Wochenmärkte vom Sonnabend auf den Sonntag; die Juden wurden vorzugsweise zu Steuerpächtern ernannt, und eine Quelle der Bereicherung und die Herrschaft über die Christen wurden ihnen damit eröffnet. Ludwigs zweite Gemahlin Judith schwärmte für die Juden, ihre Hofleute erbaten sich den Segen und die Fürbitte der Juden, erklärten auch offen, Mose sei ihnen lieber als Christus; Ludwigs Beichtvater Bodo trat sogar zum Judentum über und liess sich beschneiden. Allein das Blatt wendete sich. Unter Ludwig dem Heiligen fand 1240 eine Disputation statt, infolge deren 24 Wagenladungen jüdischer Schriften verbrannt wurden. Je länger desto mehr verschlechterte sich die Lage der Juden. Die Kalamität erreichte ihren Höhepunkt, als 1321 der Aussatz in Frankreich die furchtbarsten Verheerungen anrichtete: die Juden wurden der Brunnenvergiftung angeklagt, ein allgemeines Morden begann; alles, was fliehen konnte, floh nach Italien, Deutschland, in das Asyl von Avignon, wo die Päpste ihre schützende Hand über die Juden hielten.

In Italien werden die Juden durch die Päpste geschützt, welche aus dem Schutzgeld grosse Reichtümer zu gewinnen wissen.[1]) Der Kapuzinergeneral Laurentio von Brindisi († 1619) zog mit einer hebräischen Bibel in der Hand predigend durchs Land und veranlasste viele Juden zum Übertritt. Die römische Einrichtung, dass die Juden

1) Vgl. jedoch § 71.

wöchentlich oder monatlich in Kirchen oder Synagogen christliche Predigten anhören mussten, verbreitete sich über ganz Europa und blieb bis ins 18. Jahrhundert in Kraft; Paul III. stiftete ein eigenes Institut für Judenbekehrung, das Gregor XIII. erweiterte. Seit dem 16. Jahrhundert fanden zahlreiche Konversionen reicher Juden in Italien statt.

Eigentümliche Verhältnisse sehen wir in England. Als bei Wilhelm dem Roten (etwa im Jahre 1100) sich die Juden beklagten, dass so viele ihres Volkes zum Christentum überträten, suchte Wilhelm die Proselyten zu zwingen, zum Judentum zurückzukehren, was jedoch mislang. Um 1200 entstanden 3 Proselytenhäuser, unter denen das des Königs Heinrich III. in London sehr reich ausgestattet wurde. Überaus wohlwollend erwies sich Eduard I. (etwa 1250) gegen die Juden, so dass etwa 500 im Proselytenhause sich taufen liessen. Allein das Wohlwollen des Königs verleitete die Juden zu so schamlosem Wucher und zu Münzfälschungen in grossem Stil, dass 1290 Eduard sich genötigt sah, sie sämmtlich aus dem Lande zu treiben.

In Deutschland hört man im Mittelalter nur von Zwangstaufen. Bei Gelegenheit der Kreuzzüge, der Tatareneinfälle, des schwarzen Todes fanden die blutigsten Verfolgungen statt, so dass die Päpste und Bernhard von Clairvaux sich der Juden ernstlich annehmen mussten, damit sie nicht ausgerottet würden.

Die mittelalterlichen Verhältnisse in der römischen Kirche dauerten fort bis zur französischen Revolution. Nach dem Vorgang des Grossen Kurfürsten von Brandenburg erfolgte das Toleranz-Edikt Josephs II. 1782; die Nordamerikanische Union sprach 1783 den Grundsatz allgemeiner Religionsfreiheit aus, und 1791 wurde das Werk in Frankreich vollendet. Die Juden wurden emanzipiert und schwangen sich in Frankreich so sehr auf, dass sie bald die Pariser Börse völlig beherrschten und bis heute einen grossen finanziellen und politischen Einfluss behauptet haben. Gleichwohl fanden in Frankreich in unserem Jahrhundert zahlreiche Proselytentaufen statt. An Judenmissionaren sind die zwei Brüderpare, die Proselyten Ratisbonne und Lehmann, zu erwähnen, die besonders in Palästina (Proselytenkloster Ecce homo in Jerusalem) eine grossartige Wirksamkeit entfaltet haben. Auch der Proselyt Abbé Bauer verwendete seine glänzenden Redegaben zu Vorträgen für Juden in Paris und Wien.

§ 343. Die Judenmission seit der Reformation.

In der evangelischen Kirche ist das Reformationszeitalter sehr ungünstig für die Juden und die Judenmission. Wir haben zwar eine Schrift Luthers 1523: dass Jesus Christus ein geborener Jude

sei,[1]) in welcher er darlegt, wie mit den Juden zu handeln sei, um sie zu bekehren. Er wirft den Papisten vor, sie hätten mit den Juden gehandelt, als wären es Hunde und nicht Menschen, und fügt hinzu: *Ich hoff, wenn man mit den Jüden freundlich handelt, und aus der Heiligen Schrift sie säuberlich unterweiset, es sollten ihr viel rechte Christen werden und wieder zu ihrer Väter, der Propheten und Patriarchen Glauben treten; davon sie nur weiter geschreckt werden, wenn man ihr Ding vurwirft und so gar nichts will sein lassen, und handelt nur mit Hochmut und Verachtung gegen sie. Wenn die Apostel, die auch Jüden waren, also hätten mit uns Heiden gehandelt, wie wir Heiden mit den Jüden, es wäre nie kein Christen unter den Heiden worden* u. s. w. Die freundliche Gesinnung des Reformators vermochte jedoch nicht der Juden Los zu bessern; das kaiserliche Schutzrecht über sie war in das Belieben der Landesfürsten übergegangen und wurde von diesen zu stets erneuerten Erniedrigungen der Juden ausgebeutet. Auch das Wohlwollen Luthers hielt nicht stand; durch seine Erfahrungen an den Juden verkehrte es sich in Feindschaft und Hass. In den beiden Schriften 1543: Von den Jüden und ihren Lügen und Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi Mt 1[2]) sagt er: *Jüden zu bekehren ist ebenso möglich als den Teufel zu bekehren. . . Ein Jüde oder jüdisch Herz ist so stock- stein- eisenteufel-hart, das mit keiner Weise zu bewegen ist. . . Summa, es sind junge Teufel zur Höllen verdampt u. s. w.* (S. 276 f.) Man solle, rät Luther, ihre Synagogen und Häuser verbrennen, jeden Verkehr mit ihnen abbrechen u. s. w., — nur zum Morde fordert Luther nicht auf. Die feindselige Anschauung Luthers ging in die evangelische Kirche der folgenden Jahrhunderte über. Dass es gleichwohl nicht an hervorragenden Proselyten fehlte, beweist der Name des Immanuel Tremellius aus Ferrara, der in Heidelberg an der Abfassung des Heidelberger Katechismus beschäftigt war und die Bibel mit wertvollem Kommentar herausgegeben hat.

Im 17. Jahrhundert stiftete der reiche Privatmann Esdras Edzard in Hamburg einen grossen Fonds zur Förderung der Judenbekehrung und Fürsorge für die Proselyten. Seine Bemühungen wurden durch die dortige Einrichtung sehr unterstützt, dass die Juden ihre Kinder in christlichen Schulen unterrichten lassen mussten. Seine Söhne setzten die Bemühungen des Vaters fort. Später übernahm der Hamburger Senat die Verwaltung der Stiftung, doch so, dass die Einkünfte dem ursprünglichen Zweck wohl völlig entfremdet sind. — Dem 17. Jahrhundert vornehmlich gehört auch die gelehrte Litteratur an, mit welcher die evangelischen Theologen die Juden bekämpften oder verteidigten. Belesenheit und Scharfsinn sind anerkennenswert, aber

1) Luther 29 45 f.
2) Luther 32 99 f. 275 f.

die schwerfällige Rüstung dogmatischer Abhandlungen und die lateinische Sprache brachte sie um den Erfolg.[1]) Ausser Hamburg trat auch Darmstadt für die Juden ein. Auf Anregung des Hofpredigers Fresenius und des Geh. Rat Wieger stiftete Landgraf Ernst Ludwig 1736 bei Gelegenheit seines fünfzigjährigen Regierungsjubiläums eine Proselytenanstalt mit grossen Fonds und jährlichen Einnahmen. Frankfurt beteiligte sich daran mit einer jährlichen auf dem Wege der Kollekte zusammengebrachten Beisteuer. Im 19. Jahrhundert wurden die Fonds anderen Kassen zugewiessen, dem Pfarrbesoldungsfonds, dem Schulfonds, dem Pädagogfonds. Doch es steht noch ein letzter Rest dem Oberkonsistorium zur Verfügung, und mit löblicher Gewissenhaftigkeit wird dieser letzte Rest im Betrag von 95 Pf. jährlich dem Verein der Freunde Israels zu Basel übersandt.

Der Pietismus trat im Gegensatz zu der judenverfolgenden Orthodoxie für Bekehrung der Juden ein. Spener selbst hat viele Juden getauft, er erklärte es für eine Regierungspflicht, dass für Bekehrung der Juden Sorge getragen werde. Zinzendorf schrieb einen offenen herzgewinnenden Brief an die Juden, und der Verfasser des Herrnhuter Katechismus Samuel Lieberkühn besuchte 1740 die Juden in England, 1756 in Böhmen, wirkte überhaupt 30 Jahre lang unter den Juden, die ihn wegen seiner Kenntnis des Hebräischen nur Rabbi nannten. Allein nur einen Nachfolger aus der Brüdergemeinde hat Lieberkühn gehabt, den Judenmissionar Waitz († 1856). In Halle dagegen wurde auf Anregung von A. H. Francke († 1727) 1728 ein Institutum Judaicum gegründet, das den bedeutendsten aller Judenmissionare Stephan Schultz 1736 hervorgebracht hat. Er durchreiste ganz Europa und den Orient und beschrieb seine Erlebnisse in dem fünfbändigen Werk: Die Leitungen des Höchsten nach seinem Rat 1771 ff. Das Institut bestand bis 1792 und hat 20 Missionare ausgesandt.

Eine merkwürdige Veränderung auch auf geistigem Gebiet brachte die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts unter den Juden hervor. Lessing und sein Freund Moses Mendelssohn wurden die Reformatoren der Juden.[2]) Von diesen beiden Männern datiert die Reformbewegung, welche das Judentum in Westeuropa vom Talmud löst, und welcher nur der im Osten Europas herrschende Chassidismus Widerstand leistet. Innerhalb der romanischen Welt sind es die Wirkungen der französischen Revolution, die in ihrem Ergebnis auf dasselbe hinauskommen. Allein die Loslösung vom Talmud ist an sich nur etwas Negatives; wo ein kräftiges religiöses Bedürfnis vorhanden ist, führt sie zum Übertritt ins Christentum, wie in den Jahren 1816—1843 in Berlin gegen 4000 Juden

1) Näheres bei de le Roi 162-200.
2) Vgl. de le Roi 28f.

Christen wurden; wo dies Bedürfnis schwach ist oder fehlt, tritt das Reformjudentum in verschiedenen Abstufungen von edlerer Humanitätsreligion bis zu frivoler Irreligiosität hervor.

§ 344. Fortsetzung. Die Judenmission im 19. Jahrhundert.

Aus apokalyptischen Erwartungen, dass das Ende der Dinge gekommen sei, und bekehrte Juden die letzten und besten Missionare für die Heidenwelt sein würden, entstand zu Anfang des 19. Jahrhunderts in England eine lebhafte Bewegung für Judenmission. Der englische Prediger Lewis Way gründete unter dem Protektorat des Herzogs von Kent, Vaters der Königin Victoria, 1808 die London society for promoting Christianity amongst the Jews, welche, anfangs allgemein evangelisch, 1815 streng staatskirchlich wurde. Way unternahm viele Reisen durch Europa, um die Verhältnisse der Juden kennen zu lernen, und erwirkte 1817 zwei Ukas vom Kaiser Alexander I., worin derselbe alle getauften Juden unter seinen Schutz nahm und ihnen Land zum Anbau schenkte; 1816 überreichte Way dem Kongress zu Aachen eine Denkschrift, welche die allgemeine Emanzipation der Juden befürwortete. In London befinden sich auf dem Palästinaplatz die grossen Institute für Judenmission. Schon 1814 hatte der Herzog von Kent den Grundstein zu einer Kirche für die Juden gelegt; daran schloss sich eine Erziehungsanstalt für Proselytenkinder, ein hebräisches Kollegium zur Ausbildung von Missionaren, ein Arbeitshaus zur Erlernung von Handwerken für Proselyten. Das Arbeitsfeld der Mission sind die Juden in Europa mit Ausnahme von Russland, wo 1855 die staatliche Erlaubnis der Gesellschaft entzogen wurde, Jerusalem und Abessinien, obgleich ein europäischer Missionar dies Land nicht betreten darf. Seit 1840 treibt auch die Established Church of Scotland, seit 1843 ebenfalls die Free Church of Scotland Judenmission; seit 1842 besteht die britische (Dissenter-) Gesellschaft, der sich die Mission der Presbyterianer anreiht. Wie für die Heidenmission sind auch für die Judenmission in Grossbritannien fünf grosse Gesellschaften, denen hier wie dort eine Reihe kleinerer Gesellschaften sich anschliesst. Auch hinsichtlich der kirchlichen Färbung hat jede Heidenmissionsgesellschaft ihre Parallele in einer Gesellschaft für Judenmission!

In Deutschland besteht seit 1822 in Berlin eine Gesellschaft für Judenmission. A. Tholuck gab als deren Organ 1824 und 1825 Der Freund Israels heraus; das jetzige Organ ist Der Friedensbote. Seit 1844 besteht der Rheinisch-Westfälische Verein für Israel in Köln. Von 1849 bis 1889 wurde der Evangelisch-lutherische Centralverein zu Leipzig von Prof. Franz Delitzsch geleitet, der zu gunsten der Juden eine meisterhafte Übersetzung des

Neuen Testaments ins Hebräische gefertigt hat, die in zahlreichen Auflagen verbreitet ist. Das litterarische Organ ist: Saat auf Hoffnung. Ein Institutum Iudaicum ist mit dem Centralverein verbunden, das Schriften zur Kenntnis der Judenmission verbreitet und Missionare (evangelische Theologen) ausbildet. Im letzten Jahrzehnt hat die evangelische Bewegung unter den Juden in Bessarabien unter der Führung des Advokaten Rabinowitsch das Interesse Leipzigs fast ausschliesslich in Anspruch genommen. Auch in Berlin und Greifswald ist ein gleichnamiges Institut eingerichtet. In Summa existieren etwa 20 Gesellschaften mit etwa 400 Missionaren und etwa 2 Millionen Mark Jahreseinnahme; Grossbritannien stellt von diesen etwa 300 Missionare und bringt $1^1/_2$ Millionen Mark der Einnahme auf.

Demnach ist die Judenmission ein fast spezifisch englisches Unternehmen. Gleichwohl haben nicht die englischen kirchlichen Gemeinschaften, sondern die russisch-orthodoxe Kirche, welche nichts in der Judenmission thut, den grössten Erfolg. Denn von den etwa 630 jährlichen Konversionen vom Judentum zum Christentum entfallen etwa 465 auf die russische Kirche, nur 165 Konversionen sind das Werk von etwa 400 Missionaren, so dass also auf je einen Missionar jährlich 0,4 Konversionen durchschnittlich kommen, oder jeder Missionar hat in je fünf Jahren zwei Juden bekehrt. In den Einzelgebieten ist jedoch der Erfolg verschieden. In Erwägung davon, dass in Grossbritannien auf je 1500 Juden ein Missionar mit jährlich nicht einer Bekehrung kommt, die russisch-orthodoxe Kirche dagegen ohne alle Missionare jährlich 465 Bekehrungen aufweist, ist der Schluss nicht statthaft, wenn man die blossen Zahlen ansieht, dass die Konversionen um so zahlreicher sind, je entwickelter die Pflege christlichen Lebens ist. Noch weniger statthaft ist aber der Schluss: je mehr Judenmission getrieben wird, desto zahlreicher die Konversionen; denn in England kommen auf 50000 Juden 37 Missionare und der Erfolg ist sehr gering, in Russland geschieht nichts und die Übertritte sind zahlreich. Dagegen ist der Schluss berechtigt, dass bis dahin die Blüte christlichen Lebens auf die Juden nur geringen Eindruck gemacht hat,[1]) und dass der Verdacht begründet ist, dass den meisten Konversionen ganz ungeistliche Motive zu grunde liegen, wie leider durch zahlreiche Beispiele illustriert werden kann. In England ist unter den Juden viel Reichtum, in sozialer Beziehung werden sie sehr rücksichtsvoll behandelt, und kaum einem Juden kommt der Gedanke, Christ zu werden. In Russland dagegen herrscht die Knute, die vorzugsweise, auch in neuester Zeit wieder, über die Juden geschwungen wird; der Übertritt in die orthodoxe Kirche verheisst überdies grosse Vorteile, — und die schweigende Mission, deren Mittel in der einen Hand das Goldstück, in der

1) Doch vgl. de le Roi 2181-254.

andern der Prügel sind, darf grosser Erfolge sich rühmen. Eben deshalb ist auch der Schluss berechtigt, dass in der Judenmission nach Zahlen nicht gerechnet werden darf, und dass unter Umständen eine Konversion, wenn sie aus religiösen Motiven geschieht, unendlich mehr wert ist, als alle 465 Konversionen der orthodoxen Kirche. Nicht die Zahlen, sondern die Motive entscheiden.

3. Kapitel.

§ 345. Ergebnisse der Geschichte der Judenmission für den Missionsbetrieb.

Ausser den wenigen deutschen Judenmissionaren sind es fast ausschliesslich englische, insonderheit freikirchliche Gesandte, welche unter den Juden Mission treiben. Ohne Frage eine besserungsbedürftige Praxis. Steht doch der Judenmissionar durchaus isoliert in seiner Thätigkeit, ohne Rückhalt an der örtlichen evangelischen Gemeinde. Die wenigen Proselyten, welche durch ihn gewonnen werden, können nicht zu eigenen Gemeinden organisiert werden, äusserlich schliessen sie sich der Landeskirche an, um dieser dennoch innerlich fremd zu bleiben, wie ihre Missionare. Der Proselyt giebt die festgeschlossene Gemeinschaft der Synagoge auf, ist fortan ein Fluch seines Volkes und findet keinerlei Ersatz im Christentum; denn dass auch die Landeskirche spröde den Proselyten gegenüber steht, ist bei der Art der Gewinnung derselben verständlich und nicht selten geboten. Überdies leidet die von Grossbritannien aus betriebene Judenmission an tiefgreifenden Gebrechen. Keine ist frei von dem bekannten englischen kirchlichen Dünkel; die Missionare sonnen sich in ihrem Englischtum und suchen die Proselyten ihrer heimatlichen Kirchenform anzugliedern. Infolge von apokalyptischen Schwärmereien ist von allen grossbritannischen Judenmissionsgesellschaften nur die der Free Church of Scotland von der *Judenvergötterung* frei, über die der ehemalige Judenmissionar DE LE ROI in seinem Werk von 1893 in immer neuen Wendungen die schmerzlichsten Klagen führt, und diese Vergötterung steigert sich in weiten Kreisen zu der eifrigst verteidigten Behauptung, dass in dem englischen Volk die Nachkommen der verlorenen Zehnstämme Israels zu erblicken seien.

Das einfachste Gebot im Interesse der Proselyten und der Kirche würde sein, dass alle Arbeit an den innerhalb christlicher Gemeinden wohnenden Juden nicht von freikirchlichen oder überhaupt Vereinssendlingen, sondern von der Kirche selbst und ihren Organen betrieben würde.[1]) Die Missionspflicht der Kirche ist hier unbestreitbar:

1) Die Parochial-Mission in England und die Church Society among the Jews (seit 1878) in Nordamerika haben diesen Weg eingeschlagen (DE LE ROI 1893, S. 117f. 141).

sie und jede einzelne Gemeinde darf um ihres Berufes willen Nichtchristen in ihrer Mitte nicht dulden. Der geborene Judenmissionar ist der Pfarrer, in dessen Gemeinde Juden sich finden; wie von den Pfarrern in Posen und Westpreussen verlangt wird, dass sie der polnischen, in Schlesien und Brandenburg, dass sie der wendischen Sprache mächtig seien, so würde auch von den Pfarrern, in deren Gemeinden Juden sich finden, zu verlangen sein, dass sie die Kenntnisse sich erwerben, die zur Einwirkung auf die Juden unentbehrlich sind. Der Pfarrer ist auch der wirksamste Missionar. So sehr von jeher Proselyten als Judenmissionare sich ausgezeichnet haben, so lebhaft ihr Eifer, so reich ihre Kenntnisse jüdischen Wesens sind, so sehr sind sie doch der Gefahr ausgesetzt, den Rassenhochmut der Juden eschatologisch zu nähren und ihrer Rasseneitelkeit zu schmeicheln; überdies haben sie von vornherein das tiefste Mistrauen der Juden gegen sich als Abtrünnige zu überwinden.

Wie soll überhaupt der Judenmissionar seine Arbeit betreiben? Hausbesuche, religiöse Einzelgespräche, Verbreitung von Traktaten und Büchern werden nur solche Juden sich gefallen lassen, die auf niederer gesellschaftlicher Stufe stehen; andere werden sich dergleichen verbitten. So ist es denn in der That dahin gekommen, dass die meisten Judenmissionare ruhig abwarten, dass ein Jude bei ihnen sich meldet, nachdem sie durch Ankündigungen, vielleicht durch Vorträge für Juden, von ihrem Dasein Kunde gegeben haben. Der Pfarrer ist den Juden gegenüber in einer besseren Lage; er ist allen bekannt; durch Verkehr, Geschick, Geschäft findet sich eine Reihe von Anknüpfungspunkten, die zu benutzen sind zu religiösen Gesprächen, Schriftenverteilung u. dgl. Für etwaige Proselyten ist dann die Gemeinde die neue Heimat, es kann für Erlernung eines Handwerks u. dgl. gesorgt werden, und das Fortkommen wird nicht schwierig sein. Auch der Gegengrund ist nicht stichhaltig, dass durch die wucherischen Umtriebe der Juden besonders der Landpfarrer genötigt ist, in erster Linie gegen die Juden zu wirken und seine Gemeinde aus der Umstrickung der Juden zu befreien; denn gerade hier ist es nötig, alles antisemitische Wesen abzulehnen und nur gegen unsittliches und schädigendes Treiben der Juden einzutreten; werden zu diesem Zweck persönliche Anknüpfungen mit den Juden gesucht, so kann die evangelische Freimütigkeit und Hirtentreue des Landpfarrers das beste Missionsmittel sein. Die Unordentlichen sind zurechtzuweisen, und ein organisierter Widerstand gegen Ausbeutung und Demoralisierung der Gemeinde ist einzurichten; die redlichen Juden sind anzuerkennen, und beides miteinander ist geeignet, die Macht des Rassenzusammenhangs zu brechen und die Juden für höhere Dinge empfänglich zu machen. Auch den Juden gegenüber bleibt das Wort Christi in unantastbarem Recht Joh 7 16. 17.

Anders allerdings liegt es mit jenen Gegenden, in welchen eine dichte

Judenbevölkerung ohne Einfluss und Einwirkung landeskirchlicher Gemeinden sich findet. Dort haben die Judenmissionare ihr eigentliches Arbeitsfeld;[1]) aber freilich nur, um die gewonnenen Proselyten baldmöglichst der Verfolgungswut ihrer Volksgenossen zu entziehen. Noch aus neuester Zeit sind Beweise da, dass diese Wut keine Grenzen kennt und vor keiner Schandthat wider die Abtrünnigen zurückbebt.[2]) So werden es überall nur Einzelne sein, die zum Christentum sich bekehren, und wenn auch daraus nicht das Aufgeben spezifischer Judenmission gefolgert werden darf, so wird doch der Apostel Paulus recht behalten: *ὅτι πώρωσις ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ, καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται* (Rm 11 25. 26).

1) Vgl. auch Johannes Müller, Die Aufgabe der evangelisch-lutherischen Christenheit gegenüber den Juden der Heimat 1889.

2) Vgl. die Geschichte Israel Goldsterns aus Lemberg, des Sendboten der Rheinisch-westfälischen Judenmission; auch Allgemeine Missions-Zeitschrift 1890, Beiblatt S. 28f. und passim das Buch von de le Roi 1893.

V. Teil.

Die Lehre vom Kirchenregiment oder Kybernetik.[1]

Erster Abschnitt.

Prinzipieller Teil.

1. Kapitel.

Die Unentbehrlichkeit und die Aufgaben des Kirchenregiments.

§ 346. Die Unentbehrlichkeit des Kirchenregiments.

Die Erörterungen über die Unentbehrlichkeit des Kirchenregiments sollen es verständlich machen, dass rechtliche Ordnungen dem Wesen der Kirche nicht widersprechen, vielmehr von dem Bestand der Kirche selbst gefordert werden. Wir haben demgemäss nicht von einer Gestalt der Kirche auszugehen, welche ihrem Begriffe nach die rechtliche Ordnung einschliesst, wie z. B. die empirische Landeskirche; der Ausgangspunkt muss eine solche Gestaltung sein, in welcher die religiöse Grösse der Kirche am reinsten sich ausprägt, so dass alle rechtliche Ordnung nicht im Begriffe selbst gegeben ist, sondern als unentbehrliche Folgerung ihres irdischen Bestandes sich ergiebt. In dem

1) Litteratur: Verzeichnisse bei Hagenbach-Reischle 574—580. — Corpus iuris canonici. Ältere Ausgaben von Lancelot 1591, Pithoeus 1705 (deutsche Übersetzung von Schilling und Sintenis 1834f.), Editio Lipsiensis secunda post Aem. Lud. Richteri curas ed. Aemil. Friedberg 1879—81, 2 Bände in 4°. — Die Lehrbücher des Kirchenrechts von Hinschius, Richter-Dove-Kahl, Friedberg, Schulte, Zorn, R. Sohm, K. Köhler, W. Kahl u. a. — J. W. F. Höfling, Grundsätze evangelisch-lutherischer Kirchenverfassung[3] 1853. — F. L. Steinmeyer, Der Begriff des Kirchenregiments 1879. — Aemil. Ludw. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassungen in Deutschland 1851. — Max Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche. 3 Bände. 1849—1861. — Karl Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands. 1893.

ersten Teil (§ 12 bis § 14) haben wir gesehen, dass die ideelle Grösse der Kirche Christi auf Erden real wird in jeder Einzelgemeinde, die um Wort und Sakrament sich sammelt, von den grösseren Gebilden bis hin zu den zwei oder drei, die im Namen Jesu versammelt sind und die Verheissung haben, dass der Herr mitten unter ihnen ist.

F. L. Steinmeyer beginnt sein citiertes Werk mit den Worten: *Die christliche Kirche ist unter allen es sei empirisch vorhandenen oder überhaupt gedenkbaren Gemeinschaften diejenige, welche dringender als jede andere, welche absolut und schlechthin der Regierung bedürftig erscheint, einer Regierung, ohne die sie ihren Bestand nicht behalten, ohne die sie ihr Gedeihen nicht gewinnen kann.* Steinmeyer hat mit diesem schlechthin unentbehrlichen Regiment der Kirche die Herrschaft ihres Hauptes und Herrn Jesus Christus im Auge. So wenig die weiteren Ausführungen Steinmeyers, besonders auch die angebliche Irrationalität des Gedankens eines menschlichen Regimentes, auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen,[1]) so wichtig ist es doch, allen Erörterungen über menschliches Kirchenregiment die Erinnerung daran voranzustellen, dass Christus selbst und nur er der Regierer seiner Gemeinde sein und seine Ehre keinem Andern geben will. Die Kirche würde aufhören zu sein, sobald sie dazu übergehen würde, einem Andern unterthan zu sein und sich von dem Willen eines Andern bestimmen zu lassen. Das Regiment Christi aber über die Kirche bedeutet dies, dass nur der Wille Christi in der Kirche Gültigkeit hat, dass also von dem Willen Christi alle Gestaltung des religiösen und sittlichen Lebens abhängig ist; der Wille Christi hat den Weg der Kirche zu bestimmen, auf dem sie zu dem ihr vorgehaltenen Ziele gelangen soll, mit dem Wege auch die Mittel, durch die für sie das Ziel erreichbar ist. Wodurch ist aber der Wille Christi zu erkennen? Wir haben das Wort Christi in der Heiligen Schrift, und das Wort Christi in der Heiligen Schrift ist massgebende Autorität für die Kirche. Allein ein Gesetzbuch ist dies Wort Christi nicht; wollten wir es als solches für das Regiment der Kirche verwerten, so würde die unmögliche Aufgabe gegeben sein, unsere Verhältnisse, die sich nach jahrtausendlanger Entwickelung herausgebildet haben, in jene Verhältnisse zurückzuschrauben, unter denen die Worte Christi einst ausgesprochen wurden. Wir haben es nicht mit einem toten Christus zu thun, der einstmals geredet hat, aber dann in Schweigen versunken ist, sondern mit dem lebendigen Herrn, dessen Geist nach seiner Verheissung uns in alle Wahrheit leiten soll. Sein Geist ist freilich nichts Anderes als er selbst, welcher der Welt den Vater und des Vaters Reich geoffenbart und gegeben hat, und alle Wirkungen und Willensäusserungen seines Geistes sind als solche nicht anders zu er-

1) Vgl. K. Köhler, Über das Kirchenrecht als praktisch-theologische Disziplin (Zeitschrift für praktische Theologie 1880, S. 297 f.).

kennen, als in der Harmonie mit seinem Offenbarungswort und dem dies Wort durchwaltenden Geist. Weil demnach der Wille Christi in seinem Geist, d. h. in ihm selbst, vorhanden ist, so setzt die Königsherrschaft Christi über seine Kirche die Thätigkeit und Wirkungskraft Christi durch seinen Geist voraus, und diese Wirkungskraft wird sich kundthun nach Massgabe seiner Offenbarung im Fleisch. Aber noch ein Anderes setzt die Königsherrschaft Christi über die Kirche voraus: das göttliche Recht Christi, sie zu beherrschen, die Angehörigkeit der Kirche an Christo; denn als massgebend kann der Wille Christi sich nur in dem Bereiche geltend machen, wo die Pflicht besteht, ihm unterthan zu sein, und diese Pflicht ist der Kirche gegeben, weil sie das Herrschaftsgebiet Christi ist. Zeichen und Zeugnis davon ist die Taufe, in dieser Beziehung gleichgültig, ob sie calvinisch oder lutherisch verstanden wird. Das Prädikat der Kirche, das ihre Angehörigkeit an Christo bezeichnet, ist ihre Heiligkeit, und die Heiligkeit in diesem weiteren (objektiven) Sinne ist von der ganzen Kirche in allen ihren (getauften) Gliedern zu prädizieren. Die Angehörigkeit an Christo (Heiligkeit) ist eine Gabe des Herrn und als solche sowohl die Voraussetzung als das Ziel der Herrschaft Christi. Als Voraussetzung ist sie die Bezeichnung für das, was Christus in seinem Wort und Geist an der Gesammtheit der Kirchenglieder durch ihre Geburt in der Gemeinde, durch die Taufe, die Erziehung, die Beeinflussung durch christliche Umgebung u. s. w. gethan hat und fortwährend thut; als Ziel seiner Herrschaft bezeichnet die Angehörigkeit an Christo den Zustand der Kirche, in dem die Gültigkeit seines Willens zur Geltung seines Willens geworden ist, so dass in der Kirche nichts vorhanden ist im Sein, im Thun und Leiden, was nicht thatsächlich dem Willen Christi entspricht. Doch sollte die Königsherrschaft Christi über die Kirche nicht noch ein Drittes zur Voraussetzung haben? Genügt einerseits der lebendige Wille Christi, anderseits das Gebiet, in dem sein Wille sich durchzusetzen hat? Ist nicht innerhalb des Gebietes, der Kirche, Empfänglichkeit und Verständnis not für seinen Geist und Willen, damit er geltend gemacht werden kann? Ohne Frage; denn nicht mit unwiderstehlichem Zwange auf Unempfängliche wirkt der Geist des Herrn; die ihn verstehen, haben den Willen Christi zu vertreten, und ohne menschliche Organe wird der Wille Christi niemand kund. Aber diese Empfänglichen und Verstehenden sind nicht etwas Verschiedenes von der Kirche, sie sind in ihrem Begriff gesetzt. Das einheitliche Kollektivindividuum Kirche hat nach evangelischer Voraussetzung nur dadurch Recht auf seinen Namen, dass Glaube an Christus (in mehr oder weniger Gliedern) vorhanden ist, und mit dem Glauben die Empfänglichkeit und das Verständnis für Christi Willen; *est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta*, und die Efficacitas des Wortes und der Sakramente schafft Glauben und Ver-

ständnis Christi. Bedeutungsvoll ist es, dass um der Gläubigen in ihrer Mitte willen die Kirche eben Kirche ist; mögen ihrer Viele oder Wenige sein, sie — die übrigens der Herr allein kennt — sind das Potius der Kirche und *a potiori fit denominatio.* Durch das Organ seiner Gläubigen vollführt sich die Königsherrschaft Christi so, dass Christus seine Kirche durch sein Wort und seinen Geist einerseits zur vollen Erkenntnis seiner Heilswohlthat und seines Willens führt, so dass sie auf grund der Erkenntnis Christi weiss, welches sein Wille in jeder Lage ihres Lebens ist, dass anderseits Christus durch sein Wort und seinen Geist seine Kirche zum Wollen seines Willens führt.

Man hat von der Irrationalität des menschlichen Kirchenregiments geredet, weil nicht Menschen, sondern Christus Herr und König seiner Kirche sei. Irrational würde allerdings jedes menschliche Kirchenregiment sein, wenn es mit der Königsherrschaft Christi unvereinbar, d. h. ihr widersprechend wäre. Unvereinbar aber würde es nur in dem Falle sein, dass in dem Begriff des menschlichen Kirchenregiments die Aufgabe läge, sich an die Stelle der Herrschaft Christi zu setzen und diese Herrschaft zu beseitigen, — in der That ein irrationaler Gedanke. Um so mehr muss allerdings hervorgehoben werden, dass alles menschliche Regiment der Kirche nur unter der Bedingung ein Recht des Bestandes hat, dass es sich als Mandatar Christi weiss, d. h. Christo zu dienen und das Regiment Christi in seiner Kirche zum Vollzuge zu bringen als seine Aufgabe erkennt. Theoretisch ist dies von vornherein in der evangelischen Kirche anerkannt worden, und auch die Fürsten des 16. Jahrhunderts, die oft so tief in das Leben der Kirche eingriffen, haben ihr Recht und ihre Pflicht des Kirchenregiments niemals unter einem anderen Gesichtspunkte verstanden; wo es anders verstanden wird, denn als ein Dienst, der Kirche Christi dem Willen Christi entsprechend zur Erbauung der Kirche geleistet, da ist alles menschliche Kirchenregiment unberechtigt und eine Vergewaltigung.

Der Wille Christi, der in der Kirche und an der Kirche vollzogen werden soll, ist nur in der Kirche selbst und von der Kirche selbst erkennbar, und nur in der Kirche sind die Organe vorhanden, die willens sind, den Willen Christi zu vollziehen. Aber diese Organe, die erkennen und wollen, was Christus will, sind nach evangelischen Grundsätzen nicht eine hierarchische Korporation oder bischöfliche Machtträger, die der Kirche als der Congregatio sanctorum übergeordnet wären, sondern in dem Verhältnis der Kirche und aller einzelnen Kirchenglieder zu Christo giebt es keine Mittlerschaft. Demnach steht auch kein menschliches Kirchenregiment über der Kirche, die Kirche selbst ist vielmehr die Trägerin des Kirchenregiments und alle kirchenregimentlichen Ämter sind ihrem Begriffe nach nur Mandate der Kirche, welche die Kirche aus sich heraus setzt, um von

ihnen regiert zu werden. Es würde jedoch falsch sein, aus dieser begrifflichen Sachlage irgendwelche kirchenpolitische oder verfassungsmässige Formen als von dem Wesen der Kirche gefordert zu folgern; obgleich die Kirche der Idee nach alleinige Trägerin des Kirchenregimentes ist und dies als Mandatar der Kirche fungiert, wird doch damit nicht die Forderung gesetzt, dass die organisierte Gemeinde oder die Landeskirche die Träger ihrer Ämter, insonderheit des Kirchenregimentes, selbst erwähle und einsetze; nur dies ist die allerdings unerlässliche Forderung, dass alles Kirchenregiment, wie es auch entstanden sein mag, so geführt werde, dass die Kirche in dessen Thätigkeit ihre eigene Thätigkeit zu erblicken vermag, dass demgemäss in dem Kirchenregiment nicht solche Gesichtspunkte massgebend sind, die dem Wesen der Kirche fremdartig sind und darauf ausgehen oder die Wirkung haben, dass die Kirche in den Dienst fremdartiger, etwa politischer, Interessen gezogen und zur Erreichung derartiger Ziele misbraucht werde.

Allein mit diesem Allem ist erst die Vereinbarkeit menschlichen Kirchenregiments mit der Herrschaft Christi über die Kirche erwiesen, nicht die Unentbehrlichkeit des menschlichen Kirchenregiments. Diese ist lediglich dadurch zu begründen, dass die Kirche aus einer Mehrzahl von Personen besteht, dass sie Gemeinschaft ist. Selbst ein abstrakter Idealismus, der den Werdecharakter der Kirche ignoriert und mit nicht vorhandenen Grössen normaler religiöser und sittlicher Zustände rechnet, wird nicht umhin können, eine Macht zu postulieren, ob es auch nur der Sensus communis der Kirchenglieder wäre, welche die Aufrechthaltung der Ordnung und die Gemeinsamkeit des Lebens verbürgt. Um so viel weniger ist eine solche bestimmende Macht zu entbehren, als die Erkenntnis thatsächlicher Verhältnisse an die Stelle jenes Idealismus tritt; das Prinzip der Ordnung ist das Prinzip des Kirchenregiments, ein rein praktisches Prinzip. *Gleich wie ein Hauss one haussvater, ein Schiff one Stewerman, vnd ein heer one Hauptman, in gewisse gefahr kommen, also auch die Gemeinde Christi, welche in dieser Welt streitet, wird entheiliget, zerrissen vnd vergehet endlich gar, wo sie jre gebürliche Regierer vnd Diener nit hat, durch welcher ernst, Gottes furcht vnd lehre sie billich sol regieret werden.*[1]) Die Kirche, weil sie in der Form einer moralischen Gemeinschaft auf Erden lebt, hat ihre Geschichte, hat ihr Ziel, dem sie entgegengeführt wird, sie ist weder

1) Kirchenordnung, Wie die vnter dem Christlichen König auss Engelland. Edward dem VI. in der Statt Londen, in der Niderlandischen Gemeine Christi, Durch Kön. Maiest. mandat geordnet vnd gehalten worden, mit der Kirchendiener vnd Eltesten bewilligung, Durch Herrn Johann von Lasco, Freiherren in Polen, Superintendenten derselbigen Kirchen in Engelland in Lateinischer sprach [1550] weitleufftiger beschrieben, Aber durch Martinum Micronium in eine kurtze Summe verfasset, Vnd jetzund verdeutschet. 1565 (Richter 299).

eine unbewegliche und sich stetig gleichbleibende, noch eine völlig unabhängige Grösse. Nicht sich gleichbleibend, weil unablässig in ihrem Personenbestande durch Geburt und Tod wechselnd; nicht unabhängig von irdischen Potenzen, weil die jedesmaligen Personen Kinder ihrer Zeit sind, weil die Einrichtungen, Ordnungen, Anstalten der Kirche, welche das Gewand ihres irdischen Daseins bilden, in ihrer Zweckmässigkeit abhängig sind von dem Wechsel ihrer zeitweiligen Bedürfnisse, wie von den anderen Gemeinschaften, vor allem der Staatsgemeinschaft, in der sie lebt, und zu der sie trotz der Identität ihrer Glieder ein bestimmtes, ob auch vielleicht wechselndes Verhältnis hat. Daraus ergiebt sich die Unentbehrlichkeit irgend einer Instanz und Autorität, die namens der Kirche dafür sorgt, dass die Kirche ihren Beruf ungehindert erfüllen kann und nicht durch den Wechsel der Personen und Verhältnisse und durch die Abhängigkeit, der sie unterworfen ist, an ihrer Lebenskraft Schaden leide. Die Aufgaben dieser Instanz aber werden sich rubrizieren lassen nach dem Verhältnis, dass die Kirche zu sich selber, und nach dem Verhältnis, das die Kirche zu anderen Gemeinschaften, insonderheit zu der staatlichen Gemeinschaft hat, also eine Aufgabe ad intra und eine Aufgabe ad extra.

§ 347. Die Aufgaben des Kirchenregiments ad intra.

Das Verhältnis der Kirche zu sich selber ist das Verhältnis der sichtbaren zu der unsichtbaren, besser der Sichtbarkeit der Kirche zu ihrer Unsichtbarkeit. Es ist daran zu erinnern, dass die Sichtbarkeit und die Unsichtbarkeit demselben Subjekte, der Kirche, eignet, demselben Subjekt mit demselben Umfang und denselben Grenzen. Sichtbar ist die Kirche in der Vollzahl der zu ihr gehörenden Glieder nach ihrem konstatierbaren Bestande in Personenzahl, in den Einrichtungen, Ämtern, Rechtsordnungen u. s. w.; unsichtbar ist dieselbe Kirche wiederum in der Vollzahl der zu ihr gehörenden Glieder (per synecdochen) nach ihrem Wesensbestand, welcher ihr als Gemeinde Christi eignet, also kraft dessen dieser Haufe Menschen Kirche, Gemeinde, Christi ist. Die Lebensaufgabe der Kirche in bezug auf sich selbst besteht nun darin, dass ihr Wesensgehalt in allen ihren Gliedern das Bestimmende und Massgebende werde, oder dass sie sich erbaue zu dem, was sie ist. In diesem ihren Lebensprozess ist eine Instanz, das Kirchenregiment, not, welche die Kirche davor bewahrt, dass Anschauungen, Grundsätze, Lebensgewohnheiten in ihrer Mitte eine Macht gewinnen, welche die Korrektheit und Ungestörtheit jenes Prozesses gefährden. Das ist die jurisdiktionelle Befugnis des Kirchenregiments. Selbstverständlich hat diese es nur mit öffentlichen Ärgernissen zu thun, und in dieser Beschränkung der Jurisdiktion sind alle evangelischen K.O., so viele überhaupt von der Jurisdiktion des Kirchenregiments reden, in

Übereinstimmung, ob auch die Grenze des Offentlichen fast wider Willen von einigen K.O. reformierter Observanz überschritten wird. Nicht der Begriff der Strafe, welche die Majestät des Gesetzes gegen den Übelthäter zur Geltung bringt und ihn und Andere vor der Wiederholung zurückschreckt — die Strafe ist Sache der staatlichen Obrigkeit, nicht Sache der Kirche —, ist hier massgebend, sondern allein der Begriff des Schutzes der Gemeinschaft vor ihren Gliedern, des Geistes und Sinnes der Gemeinschaft vor dem Eindringen lebenbedrohender Mächte. Schon hier ist darauf hinzuweisen, dass die Kirchenzucht als Potestas iurisdictionis durchaus von den Massnahmen der Seelsorge, die zur Potestas ordinis gehört, zu scheiden ist; z. B. die Ausschliessung vom Hl. Abendmahl oder die Excommunicatio minor ist als Urteil des Kirchenregiments etwas ganz Anderes, als die seelsorgerliche Verweigerung des Hl. Abendmahls im Interesse des Seelenzustandes des Einzelnen, welche der Pastor als solcher vollzieht; diese Verweigerung ist nicht Ausschliessung, sie kann vielmehr nur in Rat, Mahnung, Verwarnung bestehen *sine vi corporali.*[1]) Ebenso ist es der Sache allein entsprechend, dass die jurisdiktionelle Gewalt des Kirchenregiments um so energischer reagiert, je verantwortungsvoller die Stellung und das Amt der Betreffenden für die Erbauung der Kirche ist. Es ist daher ein echt evangelischer und kirchlicher Zug der reformierten Kirchenverfassungen, dass sie Kirchenzucht in erster Linie gegen die wollen geübt wissen, welche die Disciplin gegen die Gemeinde handhaben, nämlich die Mitglieder des Presbyteriums, den Pfarrer ausdrücklich eingeschlossen. Nur die haben ein moralisches Recht Zucht zu üben, welche Allen voran derselben Zucht sich selber (in *Censura mutua*) unterwerfen.

Den jurisdiktionellen Befugnissen des Kirchen- bezw. Gemeinde-Regiments treten die administrativen Befugnisse zur Seite. Haben jene es mit Personen zu thun, von denen eine Gefährdung der Gemeinde ausgeht, so diese teils mit sachlichen Dingen, mit der Verwaltung der Güter, den Einrichtungen, den Anstalten, den Lebensformen der Gemeinde, teils mit den persönlichen Organen und Angestellten der Kirche, damit diese dem Lebenszweck der Kirche entsprechend und ihn fördernd funktionieren. Nicht nur die Erhaltung dessen, was da ist, wird die Aufgabe sein, sondern auch die dem Zweck und den Lebensverhältnissen entsprechende Weiterbildung, Umbildung, Neubildung desselben. — Der Zweck aber alles dessen, was der Sichtbarkeit der Kirche angehört, besteht in dem Einen, dass es so geordnet und verwaltet werde, dass es der Unsichtbarkeit der Kirche und ihrer Lebensaufgabe wirklich dient.

---

1) Vgl. K. Köhler, Kirchenrecht der evangelischen Kirche des Grossherzogtums Hessen 1884, S. 184f. — K. Rieker, Die rechtliche Natur des evangelischen Pfarramts 1891, S. 17f.

Beiden Befugnissen aber, der jurisdiktionellen und der administrativen, des Kirchenregiments liegt die legislatorische Befugnis zu grunde mit gleicher Unentbehrlichkeit. Denn nicht der Willkür oder den wohlgemeinten individuellen Überzeugungen der Träger des Kirchenregiments von dem, was das Richtige sei, kann die Ausübung der Jurisdiktion und Administration überlassen sein; sie haben diese auszuüben nach festen Normen und Ordnungen, an die sie sich gebunden wissen. Wie die Jurisdiktion und Administration namens der Kirche geübt wird, so ist auch die Legislative Sache der Kirche selbst, der Gemeinde; sie ist schliesslich dasselbe Subjekt in allen diesen Thätigkeiten. Um Misverständnissen vorzubeugen, sei bemerkt, dass nicht behauptet wird, dieselben Organe des Kirchenregiments seien die Organe der Jurisdiktion, Administration und Legislative, sondern nur das wird behauptet, dass die Kirche die Organe zu diesen Funktionen gleicherweise aus sich heraus setzt, und dass alle Organe der Kirche, welche jurisdiktionell, administrativ, legislativ operieren, Organe des Kirchenregiments sind.

§ 348. Die Aufgabe des Kirchenregiments ad extra.

Aus praktischen Gründen verlassen wir die bisherige Voraussetzung, die in der Einzelgemeinde die relativ reinste Gestalt der Kirche als religiöser Grösse sah und mit diesem Brgriff der Kirche operierte. Wir gehen jetzt von den empirischen Gebilden der Partikularkirchen aus (mag immerhin der rein religiöse Charakter ihnen lädiert sein), weil das Verhältnis der Kirche zum Staat und damit die Aufgabe des Kirchenregiments ad extra an ihnen in anschaulicheren Konturen sich darlegen lässt. Die grosse Reihe von Partikularkirchen, welche in der evangelischen Christenheit sich findet, nimmt eine sehr verschiedenartige Stellung zu dem Staate und der Staatsgewalt ein, unter deren Schutz uud innerhalb deren Rechtsordnungen die einzelnen Kirchen sich organisiert haben. Je nach dieser ihrer Stellung sind die Verhältnisse mehr oder weniger kompliziert, und unter gewissen Bedingungen ergeben sich Probleme so schwieriger Art, dass sie zu allen Zeiten nur annähernd werden zu lösen sein. Die hauptsächlichen Kategorieen werden folgende sein.

1. Die Freikirche.[1]) Es ist zu unterscheiden die Freikirche in religiösem Begriff des Wortes und die Freikirche in kirchenpolitischem Begriff des Wortes. a) Die Freikirche in religiösem Begriff des Wortes ist eine solche religiöse Gemeinschaft, welche geborene Mit-

1) Vgl. W. Faber, Landeskirche, Volkskirche, Freikirche (Preussische Jahrbücher 1892, Band 70427f.), besonders aber Ed. Simons, Freikirche, Volkskirche, Landeskirche. 1895.

glieder nicht kennt, die vielmehr ihre Mitglieder sich einzeln kraft einer bestimmten Willenserklärung und eines bestimmten Glaubensbekenntnisses gewinnt. Der Gegensatz der Freikirche in religiöser Bedeutung ist die Volkskirche, d. h. eine solche religiöse Gemeinschaft, welche geborene Mitglieder hat, ohne dass jedoch der Übertritt aus anderen religiösen Gemeinschaften in dieselbe dadurch ausgeschlossen wäre. Es ist von Wichtigkeit, diesen Begriff rein zu erhalten. Das Wesen der Volkskirche wird dadurch nicht gefährdet, dass etwa Massenaustritte aus ihr erfolgen, selbst wenn diese Massen einer anderen religiösen Gemeinschaft sich nicht anschliessen, sondern *ins Freie* treten. So wenig die evangelische Kirche aufhört, Volkskirche zu sein, weil zu demselben Volk römische Katholiken und Juden gehören, so wenig auch würde ihr volkskirchlicher Charakter durch jene Massenaustritte lädiert werden. Die Befürchtung also, dass durch die neue kirchenpolitische Gesetzgebung der Übergang von der Volkskirche zur Freikirche inauguriert sei, beruht auf einem Misverständnis. Nur das ist unverkennbar, dass durch solche Zeitbewegungen die sittliche und religiöse Macht der Volkskirche, die Macht der kirchlichen Sitte, kraft deren kirchliche Gesinnung und Übung zum selbstverständlichen Hausrat des Menschen gehört, zu gunsten der freien Selbstbestimmung, dieser Macht der Freikirche, geschwächt wird, ohne dass diese freie Selbstbestimmung zur Freikirche führte. Allein anderseits bedarf die Entwickelung der Kirche solcher Krisen, da die kirchliche Sitte, wenn das Moment der freien Selbstbestimmung und des frommen Willensentschlusses zu sehr zurücktritt, in kirchliche Gewöhnung und äussere Dressur auszuarten Gefahr läuft, so dass Kirchlichkeit und Christlichkeit etwas Verschiedenes wird. Aber auch die Freikirche bedarf eines volkskirchlichen Einschlags, der festen kirchlichen Sitte; ohne sie würde eine kontinuierliche Entwickelung, ein religiöser und sittlicher Zusammenhang der Generationen, unmöglich sein, und jede Generation müsste das kirchliche Leben ohne Tradition von vorne beginnen. Das apostolische Christentum hat von vornherein das religiöse Freikirchentum und das Volkskirchentum mit einander verbunden; in gesunder kirchlicher Entwickelung sind die Mächte beider, die Macht der kirchlichen Sitte und die der freien Selbstbestimmung, von einander nicht geschieden, ja die Gesundheit der kirchlichen Entwickelung beruht geradezu nach der formellen Seite auf der richtigen Mischung beider. Dass die apostolische Kirche religiöse Freikirche weil Proselytenkirche war, bedarf keines Beweises; jenes bekannte Wort I. Kor 7 14 aber, mehr noch die *christliche Haustafel* Kol 3 und Eph 6 zeigen, wie sehr die Macht der Volkskirche, die christliche und kirchliche Sitte, die Selbstverständlichkeit der Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi, dem Apostel wertvoll war. Das Bewusstsein, das Moment der freien Selbstbestimmung und Selbstentscheidung nicht verlieren zu dürfen, ist der evangelischen Kirche auch strenger lutherischer

Observanz nie abhanden gekommen; wohl nur daraus erklärt sich das zähe Festhalten an der liturgischen Form von Luthers Taufbüchlein, weil dies den Schein der Selbstentscheidung des Täuflings aufrecht hält, und die Neigung, die Konfirmation mit solchen Selbstentscheidungen auszustatten, obgleich beides schwerlich die legitime Veranlassung sein dürfte, das freikirchliche Moment zur Geltung und Wirksamkeit zu bringen. — Mit der Sekte hat die Freikirche eine unverkennbare Verwandtschaft; sie unterscheidet sich von ihr dadurch, dass die Freikirche weder auf die Einwirkung auf das Volksleben verzichtet, noch auch gegen das Christliche ausser ihr sich abschliesst, auch in kirchenpolitischer Beziehung keinen beschränkenden Sonderrechten seitens des Staates unterworfen ist. Die Sekte zieht sich in sich selbst zusammen und vermag es nicht, wahres Christentum ausserhalb ihrer Grenzen anzuerkennen, wie sie anderseits vom Staat nicht als öffentliche religiöse Korporation anerkannt wird.

b) Die Freikirche in kirchenpolitischem Sinne des Wortes ist eine solche kirchliche Gemeinschaft, welche ihre inneren und äusseren Angelegenheiten in Unabhängigkeit vom Staate ordnet und regiert. Die Freikirche in diesem Sinne ist keineswegs stets auch eine Freikirche in religiösem Sinn; die grössten Freikirchen vielmehr, so die Église libre der französischen Schweiz, die separierten Lutheraner in Deutschland u. s. w., sind durchaus Volkskirchen; wohl aber ist die Freikirche in religiösem Sinne stets auch eine solche in kirchenpolitischem Sinn. Der Gegensatz der Freikirche in kirchenpolitischem Sinn ist vielmehr die Landeskirche, bezw. Staatskirche, jenes kirchliche Gebilde bereits der vorreformatorischen Kirche auf germanischem Boden, welches innerhalb der evangelischen Kirche auf grund des Reichstagsabschieds von Speier 1526 und des Augsburger Religionsfriedens (*cuius regio, eius religio*) 1555 entstand. Der Begriff der Landeskirche verbindet das Moment des Zusammenfallens der Landesgrenzen mit den Grenzen der Kirche, mit dem Moment staatlicher Beeinflussung der Kirche, bezw. der Vermischung des Staates und der Kirche. Nach der Seite der Begrenzung der Kirche durch die Landesgrenzen ist der Gegensatz der Landeskirche die Konfessionskirche, nach der Seite der Abhängigkeit vom Staat, bezw. dem Landesherrn, die kirchenpolitische Freikirche. Die Landeskirche ist stets Volkskirche, nicht aber immer auch Staatskirche, sofern in dem Begriff dieser die Ausstattung der Kirche mit bestimmten Privilegien und Exemtionen gegenüber anderen Religionsgemeinschaften liegt. Allein auch ohne Staatskirche in dieser Definition des Begriffes zu sein, ist die Landeskirche unter der Entwickelung der modernen Staatsidee und der Civilisation überhaupt fast zu einem Anachronismus geworden (vgl. § 364), da sie geschichtlich und begrifflich mehr oder weniger die Religionseinheit des Landes zur Voraussetzung hat, der moderne Staat dagegen

die prinzipiell und relativ durchgeführte Religionsfreiheit als ein unveräusserliches Kleinod gegen jede Beeinträchtigung zu bewahren hat. Eben aus diesem Verhältnis ergeben sich fort und fort neue und teilweise sehr schwierige Probleme, die nur auf dem Wege geschichtlicher Entwickelung und sehr allmählicher Neubildung annähernd zu lösen sind.

Die Freikirche, weil sie die Sorge für ihre Existenz lediglich selbst zu tragen hat, wird sich stets durch grössere Beweglichkeit und Entschiedenheit ihrer Mitglieder auszeichnen. Aber weil der Individualismus, der sie geboren hat, ein die Gemeinschaft auflösendes Prinzip ist, so wird derselbe notwendig in der Freikirche zu jenem Konservatismus sich umbiegen, welcher die einmal rezipierten Dogmen, Riten, Cärimonieen in der traditionellen Form bewahrt und jede Entwickelung, vor allem jede Freiheit der kirchlichen Wissenschaft, unmöglich macht. Mit dem Bestreben, von allem Einfluss des Staates unabhängig zu bleiben, wird das Bestreben sich stets verbinden, sich des Einflusses auf den Staat zu enthalten, und die Folge wird die Tendenz sein, den Staat religionslos und zu einem abstrakten Rechtsstaat werden zu lassen, — ein in einem christlichen Volk unnatürliches und undurchführbares Verhältnis. Anders die Landeskirche. Ihre Macht ist ihr Verwachsensein mit der politischen Geschichte des Volkes, ihre Unentbehrlichkeit für den christlichen Charakter des paritätischen Staates und ihre Beeinflussung des Staates; um des gegenseitigen Verhältnisses willen von Kirche und Staat ist dieser vor der Gefahr der Religionslosigkeit bewahrt, seine Rechtsordnungen weiss er normiert durch das christliche Sittengesetz, wie insonderheit die neuere sozialpolitische Gesetzgebung deutlich zeigt, er ist ein christlicher, bezw. evangelischer Staat. Nicht ist er konfessionell in dem Sinne, dass er nur die Konfessionsverwandten als volle Glieder wertet, er bleibt vielmehr nach wie vor paritätisch; aber christlich, evangelisch in dem Sinne, dass das evangelische Christentum, weil es die Religion wahrer Humanität ist, auf die staatlichen Rechtsordnungen eine bestimmende Macht ausübt. Nur evangelische Staaten vermögen wahrhaft paritätisch zu sein. Zu Organen des Staates mögen Katholiken und Juden berufen werden, der evangelische Staat muss nur verlangen, dass evangelische (nicht jesuitische, nicht talmudische) Gesinnung bei ihnen in dem Masse vorhanden sei, wie er es zu seinen Zwecken bedarf.

Die Gefahr der Freikirche, dass das kirchliche (religiöse) und das staatliche (bürgerliche) Leben der Einzelnen auseinanderfällt, ist für die Landeskirche in weit geringerem Masse vorhanden; aber grösser ist die Gefahr, dass das religiöse Leben der Landeskirche seine spezifische Wertung zu gunsten eines Latitudinarismus einbüsst. Das Staatsleben des paritätischen Staates entfaltet eine die Konfessionen und ihre

religiösen Bestimmtheiten nivellierende Macht, welche für jede religiöse Gemeinschaft eine Schädigung ihrer Kraft und ihres inneren Lebens bedeutet. Weil die Kirche die Lebensinteressen des Staates so nahe berührt, wird stets auf Seiten des Staates die Neigung vorhanden sein, das politische Staatswohl den Massstab für das religiöse Wohl der Kirche sein zu lassen und die Kirche durch die Interessen zu beeinflussen, welche der Staat durch sein Verhältnis zu seinem eigenen Innenleben und zu anderen Staaten in politischer Beziehung hat. In neuerer Zeit ist dies besonders deutlich hervorgetreten einerseits in der Veränderung seines Verhaltens zu der von der Kirche geförderten christlich-sozialen Bewegung, anderseits in der Dämpfung barmherziger Bruderliebe gegen das von türkischer Blutgier zertretene Volk der Armenier. Auf seiten der Kirche wird die Neigung schwer überwindbar sich zeigen, eine bestimmte Gestalt politischer Gesinnung und politischer Bestrebungen als Beweis des Glaubens zu fordern und die unheilvolle Verquickung von Politik und Religion zu fördern. Weil ferner für den Staat nur die seinen sittlichen Zwecken entsprechende Wirkung der Kirche wertvoll ist, wird er diese Wirkung zu befördern und zu erzielen suchen, ohne der religiösen Quelle dieser Wirkung die gebührende Wertung zuteil werden zu lassen. Der Erfolg wird eine Veräusserlichung des Lebens der Kirche und ihrer Wirksamkeit, damit auch eine Lähmung derselben sein, zum Schaden beider, des Staates und der Kirche.

Aus diesen Verhältnissen, die eine bestimmte Gestaltung durch ihr geschichtliches Gewordensein empfangen haben und auf teilweise Jahrhunderte alten Fundamenten beruhen, ergeben sich die schwierigsten kirchenpolitischen Aufgaben, deren glatte Erledigung nicht selten menschliche Kraft und Weisheit übersteigt. Das relative Recht der stets wieder erneuten Forderung nicht der Auflösung des Bandes zwischen Kirche und Staat, wohl aber der Befreiung der Kirche von dem lähmenden und hemmenden Einfluss des Staates, ist unantastbar. Nicht minder aber auch das relative Recht des Bestrebens auf seiten des Staates, die Verbindung in der überlieferten Form aufrecht zu halten, damit er des aus dieser Verbindung ihm zufliessenden Segens nicht verlustig gehe.

2. Kapitel.

Die Gestaltung des Kirchenregiments.

§ 349. Göttliches Gebot oder Zweckmässigkeit?

Aus jenem Satze, mit dem Steinmeyer seinen Begriff des Kirchenregimentes beginnt, dass Christus allein Haupt und Regierer

seiner Kirche sei, und dass die Kirche dieses Regiment nie entbehren könne, folgert Steinmeyer auf verschlungenen Wegen seiner Dialektik die einzige Pflicht des Kirchenregimentes, den Klerus zu bilden, bezw. für die Heranbildung des Klerus Sorge zu tragen, und das zweifache Recht des Kirchenregimentes, Heidenmission zu treiben und den Bann über die Glieder der Kirche zu verhängen. Obgleich Steinmeyer ferner die Kirchengewalt Sache der ganzen Kirche sein lässt, beschränkt er die Träger derselben dennoch auf den Landesherrn und die von diesem berufenen Konsistorien.

Aus denselben Prämissen haben Calvin und seine Nachfolger in der reformierten Kirche andere Folgerungen gezogen. Weil Christus das Haupt und der Regierer seiner Kirche ist, und weil der Gesetzescodex seines Regiments in der Hl. Schrift, besonders im Neuen Testament, uns gegeben ist, so hat sich die Verfassung der Kirche und ihr menschliches Regiment nach den göttlichen Vorschriften zu gestalten, welche dieser Gesetzescodex enthält. Vornehmlich a Lasco unterlässt es nicht, jede sich darbietende Gelegenheit zu benutzen, seiner Gemeinde den Beweis zu erbringen, dass die von ihm errichteten Ämter der Ältesten und Diakonen, auch des Superintendenten, auf göttlichen Befehl Christi im Neuen Testament errichtet seien. Freilich darüber war man nicht einig, welches diese Ämter seien; Calvin in seiner Institutio, nach ihm die Confessio Gallicana und Confessio Belgica, wissen von einem dreifachen Amt, dem Ministerium doctrinae, disciplinae, caritatis; in seinen Ordonnances ecclésiastiques kennt Calvin vier Ämter: Pasteurs, Docteurs, Anciens, Diacres, während a Lasco nur Älteste und Diakonen kennt, jene aber in solche teilt, die arbeiten am Wort und an der Lehre, und in solche, welche Zucht üben. Der Weseler Konvent 1568 sucht sich den Ordonnances ecclésiastiques anzuschliessen, ersetzt aber die Doctores, mit denen er nichts Rechtes anzufangen weiss, durch die Prophetae, welchen er ganz neue Aufgaben zuerteilt. Sind schon die Ansichten über die Schriftmässigkeit der Organisation der Einzelgemeinde sehr verschieden, so wird für die Organisation der Kollektivkirche auf den Nachweis fast völlig verzichtet. Und abgesehen von den Pfarrersynoden, wie Zwingli sie begonnen hat, wie sie seit 1537 in der Hessischen Kirche eingerichtet wurden, welche Verschiedenheit der Zusammensetzung in den französischen Synoden (seit 1552), in den niederrheinischen (seit 1568)!

Der Calvinische Irrweg, von der Idee der Gemeinde als des Leibes Christi aus eine bestimmte Verfassungsform als göttlich geboten in der Hl. Schrift nachzuweisen, hat in einem ähnlichen Irrweg Luthers eine Parallele. In der Schrift von 1523: Dass eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen, Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen,

Grund und Ursach aus der Schrift[1]) macht Luther den Versuch, aus dem Allgemeinen Priestertum Recht und Pflicht der souveränen Gemeinde über Pfarrwahl und Absetzung ihrer Pfarrer zu entwickeln, während bekanntlich die Augustana (Art. 28) und die Apologie, selbst noch die Wittenberger Reformation 1545, bereit sind, die episkopale Gewalt der römischen Kirche unter gewissen Bedingungen anzuerkennen. Das Allgemeine Priestertum ist ein religiöses, nicht ein kirchenordnungsmässiges Prinzip. Es bedeutet, dass, was den Verkehr mit Gott und die Stellung zu ihm im Glauben und Gebet anlangt, alle Christen unter einander gleich sind und unmittelbar, frei und selbständig, nur unter gegenseitiger Hilfsleistung, das Wort und die Gnade Gottes sich zueignen und Gott nahen dürfen, wie sie denn alle selbstverantwortlich und selbstentscheidend in ihrer Glaubensüberzeugung dastehen.[2]) Auf das fremde Gebiet der Gemeinde- und Kirchenverfassung übertragen würde es nicht zu dem von Luther vorübergehend beanspruchten Rechte der Gemeinde führen, sondern vielmehr zu dem Rechte eines Jeden, sich zu isolieren, d. h. es würde alle Gemeinschaft auflösen; es führt zum Independentismus in seiner schroffsten Form und ist der Gegensatz jeder Organisation. Aber auch angenommen, es sei als Verfassungsprinzip brauchbar, welch eine Verfassung würde daraus hervorgehen! Nach Luthers Definition begründet die Taufe das Allgemeine Priestertum, und jeder, der *aus der Taufe gekrochen ist*, hat die priesterliche Würde; man wird doch nicht allen evangelischen Christen von dem Annus discretionis an unbeschränkte Wahlrechte in der Gemeinde verleihen wollen?[3]) Eins allerdings verbietet hinsichtlich der Verfassung und des Kirchenregiments das Allgemeine Priestertum: die Aufstellung aller hierarchischen Organe, welche ihre Macht und Autorität anderswoher ableiten, als aus der Gemeinde Christi, welche demnach mit dem Allgemeinen Priestertum aller Christen irgendwie streiten; denn in der Gemeinde Christi giebt es keine höhere geistliche Würde, als ein Glied derselben zu sein. Die Gestaltung der Kirchenverfassung und des Kirchenregiments hat nicht irgend eine religiöse Quelle; sondern wie die Verfassung und das Regiment notwendig ist lediglich auf grund der Ordnung (Kirchen-*Ordnung*), so ist die besondere Gestaltung lediglich eine Sache des geschichtlichen Gewordenseins und der Zweckmässigkeit. *Jeder gesunde Lebensinhalt braucht eine ihm angemessene Form und hat den Trieb, sich eine solche zu*

1) Luther 22 140 f. Vgl. Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerschaft in Schwaben (1525) 24 274 f.

2) Vgl. K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands (1893), S. 79 f.

3) Diskussion über das Allgemeine Priestertum als Verfassungsprinzip zwischen Bähr und Ullmann in St. Kr. 1862, S. 7—64.

schaffen; er läuft Gefahr zu verkümmern und zu verkommen, wenn er unter dem Zwang ungünstiger Verhältnisse von aussen daran gehindert oder in Formen gepresst wird, die seinem Wesen zuwider sind und seine naturgemässe Entfaltung hindern. Kirchenverfassung und Kirchenregiment ist kein Glaubensartikel; der evangelischen Kirche ist es prinzipiell gleichgültig, wer über sie regiert, und durch wen ihre Regierer ins Regiment gekommen sind, wenn nur so über sie und in ihr regiert wird, dass dem Worte Gottes und seiner Kraft Raum geschafft wird, und dass sie sich ihrem göttlichen Berufe entsprechend erbauen kann. Dies ist ihr Lebensinteresse, aber nur dies; wird dies Interesse gewahrt, so kann ihr jede Verfassung und jedes Regiment recht sein. Die geschichtliche Entwickelung und die gegenwärtige praktische Zweckmässigkeit allein haben darüber zu entscheiden, in welchen Händen das Kirchenregiment ruhen und in welcher Art es verwaltet werden soll. Dient es ihrem Lebenszweck der Selbsterbauung, so kann und muss sie es als Organ der Unsichtbarkeit der Kirche an der Sichtbarkeit für die Unsichtbarkeit ansehen und beurteilen, ob sie nun selbst in wenigen oder vielen ihrer Glieder daran beteiligt ist oder nicht. Allerdings können die geschichtliche Entwickelung, die praktische Erfahrung, die augenblickliche Zweckmässigkeit diese oder jene Einrichtungen und Formen als ungeeignet zurückweisen, andere Einrichtungen und Formen auf das eindringlichste empfehlen; aber jene Zurückweisung und diese Empfehlung geschieht wohl zu religiösem Zweck, aber nicht aus religiösen, sondern aus praktischen Gründen, und wir werden in dem geschichtlichen Teile es bemerken, dass es allerdings solche Zurückweisungen und Empfehlungen giebt.

§ 350. Die erforderliche Qualität der Inhaber des Kirchenregiments.

Weil aber das Kirchenregiment in der Gemeinde und in der Kollektivkirche Organ der Unsichtbarkeit der Kirche Christi ist und der Erbauung der Kirche zu dienen hat, so gilt für die Personen des Kirchenregimentes folgendes als grundsätzlich feststehend: 1. Dass sie wie alle andern Organe Organe der Kirche als der unsichtbaren sind, dass sie demgemäss, weil alle ihre Thätigkeit um der Kirche willen vollführt wird, ihrem Wesen entsprechend, ihrer Erbauung dienend, auch ein durch den Glauben geborenes und auf dem Glauben beruhendes Verständnis für das Wesen und für die Aufgaben der Kirche Christi haben müssen. Die religiösen und sittlichen Qualitäten, welche von den Trägern des Geistlichen Amtes zu fordern sind, sind in nicht geringerer Weise auch von den Trägern des Kirchenregimentes zu fordern. Die vornehmste aller formalen Qualitäten, welche die evangelische Kirche im Gegensatz zu Rom an ihren Regierern sucht, ist aber der ent-

schiedene Wille, nicht über die Kirche herrschen und ihre Herrschaft über die Kirche als Mittel zu anderm Zweck verwenden zu wollen, sondern ihr dienen, durch das Regieren ihr dienen zu wollen; je grösser ihr Einfluss auf das Leben der Kirche ist, um so intensiver muss das Bewusstsein werden, dass auf christlichem, speziell religiösem Gebiet nur das Dienen ein legitimes Herrschen ist, und dass nur solches Dienen in der Kirche einen Wert hat, das dem Herrn geschieht und nicht den Menschen. Es ist Steinmeyer zur Ehre zu rechnen, dass er bei aller ausgesprochenen Vorliebe für die Cäsaropapie seine Darlegungen durchdrungen sein lässt von dem Wort Christi Mt 20 25 (Mc 10 42): *οἴδατε, ὅτι οἱ ἄρχοντες τῶν ἐθνῶν κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. οὐχ οὕτως ἔσται ἐν ὑμῖν*; als Motto hat er es seiner Schrift vorgesetzt. 2. Allein bei allem dem haben es weder die Organe des Kirchenregiments, welchen Namen sie auch führen mögen, noch haben es die Kirche, vor allem die Träger des Geistlichen Amtes zu vergessen, dass jene wie alle Glieder der Kirche im Fleische leben und der Sünde wie dem Irrtum auf Schritt und Tritt unterworfen sind. *Alles Menschliche menschelt.* Dies Bewusstsein bewahrt die Gemeinde vor Verwechselung und Vermischung göttlichen und kirchenregimentlichen Willens und vor einer Schmückung kirchenregimentlicher Massnahmen mit göttlicher Autorität, — nach Art des Cat. Rom. II, c. 7, qu. 3: *Vocari autem a Deo dicuntur, qui a legitimis ecclesiae ministris vocantur.* Es stärkt die Träger des Geistlichen Amts in der Gewissheit, *die vitale Kraft zur Ausrichtung ihres Amts ausschliesslich bei dem suchen zu müssen, welcher gesagt hat: ich lebe und ihr sollt auch leben. Die Voraussetzung, als wäre bei der kirchlichen Gewalt ein Fonds christlicher Einsicht, Weisheit und Kraft, an den der Pfarrer sich wende, als wohnten ebenda die Krämer, bei welchen er Öl für die verlöschende Lampe kaufen kann, — diese Voraussetzung macht er nicht, und wie gar schlecht stände sie ihm auch an!*[1]) Jenes Bewusstsein endlich bewahrt die Organe des Kirchenregiments vor Selbstüberschätzung und vor jenem absoluten Herrschergelüste, das so leicht sachlichen und persönlichen Schwierigkeiten gegenüber sich einschleicht; es stärkt den heiligen Trieb, nach der Norm Christi ausschliesslich zu blicken, ihm sich verantwortlich zu wissen, ihm zu dienen, indem sie der Kirche dienen, und die Kirche so zu leiten, dass durch sie der Herr Christus selber, das Haupt und der Herr der Kirche, sie leitet und regiert.

1) Steinmeyer a. a. O. 44 f.

Zweiter Abschnitt.

Geschichtlicher Teil.

1. Kapitel.

Die deutsch-reformierten Kirchen.

§ 351. Die Kirche Zwinglis bis Zwinglis Tod.[1])

Sofort in der Reformation Zwinglis tritt scharf die Eigentümlichkeit der reformierten Kirche hervor, die ihr im Unterschied von der lutherischen Kirche bis heute geblieben ist, der soziale Charakter. Das Prädikat der Heiligkeit der Kirche, der Gemeinde, wird betont; sie herzustellen, zu erhalten, zu fördern ist die Kirchenzucht von hervorragender Bedeutung. Zwingli kommt mit der Absicht nationaler Reformen nach Zürich; zur Anbahnung und Durchführung der nationalen Reform wird er berufen. Die Pensionen, welche von Frankreich bezogen wurden, das s. g. Reislaufen, die Söldnerdienste, welche das Volk nach Italien, nach Frankreich führten und die guten schlichten Sitten der Heimat zerrütteten, wurden von der römischen Kirche begünstigt; der nationale Verfall ging mit dem religiösen Hand in Hand. Zwingli begehrt, durch neue Erweckung der Liebe zu Gott den schnöden Weltsinn zu überwinden und das Züricher Volkstum neu zu begründen durch Gottes Wort; die Obrigkeit in Zürich begehrt, ihr Volk von dem Einfluss der Fremden zu befreien und es national zu festigen. Zwingli wird in seinen Bestrebungen von der Obrigkeit geschützt, denn sein Zweck und der ihre decken sich; und je lebendiger ihre Teilnahme an seinem Werke ist, desto freudiger ist die Hoffnung Zwinglis für das Gelingen seiner Aufgabe.

Während in Sachsen Kurfürst Friedrich sich darauf beschränkt, Luther freie Hand zu lassen und ihn nur gegen Vergewaltigung zu schützen, so weit es die stete Rücksicht auf die römische Kurie und den kaiserlichen Schutzherrn gestattet; während Kurfürst Johann erst 1528 auf der Rechtsgrundlage des Reichstagsabschieds von Speier 1526 allgemeine Massregeln in der Kirchenvisitation ergreift, um der Regierungslosigkeit und Zerfahrenheit der evangelischen Gemeinden zu steuern, — tritt die Züricher Obrigkeit von vornherein mithandelnd auf. Schon 1520 befiehlt der Rat trotz der römischen und der nationalen

1) Vgl. besonders K. B. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik insbesondere des Protestantismus 1 (1864), S. 136—297.

Partei in seiner Mitte den Predigern in Zürich, nur nach der Hl. Schrift zu lehren; deutlicher redet er bereits in seinem Mandat von 1522. Der Rat ist es, welcher 1523 die Disputation der Evangelischen und der Römischen in seiner Gegenwart anordnet, und Zwingli, welcher durch die Macht seiner Persönlichkeit dem Rate unersetzlich ist, weiss die Stimmung für seine Zwecke der nationalen Erneuerung zu benutzen. Wie er in seiner 42. und 43. Schlussrede (Disputationsthese) es offen ausspricht: *So sye* (sc. die Obrigkeit) *aber vntrewlich und usser der schnur Christi faren würden, mögen sye mit gott entsetzt werden. Summa, des reich ist allerbest und vestest, der allein mit gott herschet, vnd des aller bössest vnnd vnstätest, der uss seinem gemüt,*[1]) und durch solche Geltendmachung der theokratischen Idee die evangelische Richtung des Rates zu stärken weiss, so entzieht er sich auch nicht der erbetenen Hilfsleistung, indem er Konzipient der obrigkeitlichen Erlasse in Religionssachen wird.

Gleichwohl ist Zwingli in thesi weit davon entfernt, Staat und Kirche zu vermischen; er erkennt völlig die Selbständigkeit der Kirche, der religiösen Gemeinde, an und will ihr auch die formelle gemeindliche Selbstregierung prinzipiell keineswegs beeinträchtigen. Er hat es aber mit gegebenen Verhältnissen zu thun, und lediglich der praktische Weg zu seinem Ziel führt ihn auf die betretene Bahn. Bedeutsam ist in dieser Beziehung schon die von Zwingli konzipierte obrigkeitliche Verordnung über die Untersuchung und Bestrafung des Ehebruchs und der unehelichen Beiwohnung vom *13. Brachets, Actum Sampstags nach Luciae. Anno dom. 1526,* die Bullinger, Reformationsgeschichte S. 369 f. mitteilt[2]); die des Ehebruchs Schuldigen sollen vom Nachtmahl ausgeschlossen und von ihren Ämtern entsetzt werden u. s. w.; wird aber von jedermann *schynbarliche besserung gespürt, alls dann söllend vnd mögend der oder die selbigen, von einem grossen radt an statt gemeiner kylchen wiederumm versünt, vnd zu Christenlichen mittbrüdern angenommen . . . werden.* Wird schon hier das Bewusstsein ausgesprochen, dass der Rat solche Thätigkeiten ausübe, welche grundsätzlich der Kirche zukommen, so wird derselbe Gedanke mit ausführlicher Begründung in der Nachhut vom Nachtmahl oder der Danksagung Christi 1526 von Zwingli vorgetragen, ein Aktenstück, das Hundeshagen S. 200 f. mitteilt. Zwingli war der Vorwurf gemacht, dass er zu gunsten des Rates der 200 die 7000 (erwachsenen männlichen) Glieder der Gemeinde in ihren Rechten der Selbstregierung gekränkt habe. Zwingli rechtfertigt sich lediglich durch die thatsächlichen Verhältnisse und die praktische Notwendigkeit bei den Unruhen und Gefahren des Gemeinwesens; man dürfe sich nicht beklagen über Kränkung der Gemeinderechte, da ja die Gemeinde bisher alles

1) Niemeyer 10.
2) Vgl. Richter 122.

durch ihr Stillschweigen gut geheissen habe; um so weniger sei die Klage am Platz, als der Rat ja auf das Wort Gottes verpflichtet sei, *welche die oberste Gewalt sind anstatt der Kirche.* Deutlich genug wird damit die kirchliche Gewalt der 200 als eine provisorische gekennzeichnet; aber allerdings, die Verhältnisse waren stärker als Zwingli, und das Provisorium wurde zum tiefsten Schaden des Staates und der Kirche zu einem Definitivum. Prinzipiell dürfte der Gedanke, wie wir oben ausgeführt haben, nicht zu beanstanden sein, dass es der Kirche gleichgültig ist, wer das menschliche Regiment über sie führt, wenn es nur im Sinne der Ecclesia invisibilis zur Erbauung der Kirche geführt wird; und wird es so geführt, so geschieht es namens der Kirche, der Gemeinde Christi. Daraus geht hervor, dass die Gestaltung des Kirchenregiments in irgend einer Form nicht Postulat des Glaubens ist, sondern der praktischen Zweckmässigkeit. Die praktische Erfahrung bezeugt es aber gerade in der Züricher Reformation, dass jener prinzipielle Grundsatz auf einer Hypothese beruht, welche in der Praxis eben nicht zutrifft, dass es vielmehr das praktisch Richtige ist, dass die ideale Thesis, das Kirchenregiment sei Sache der Kirche, auch praktisch so weit möglich durchgeführt werde. Die Vermischung und Identifizierung von Kirche und Staat und die Umgebung der Staatsgewalt mit einem theokratischen Nimbus führte in Zürich zu ganz unhaltbaren Zuständen, den Staat an den Rand des Untergangs, die Kirche zu Schwäche und Erniedrigung. Der evangelische Begriff der Gewissensfreiheit ist allerdings dem ganzen 16. Jahrhundert unbekannt; gleichwohl ist es unevangelisch rigoros, wenn 1526 die Obrigkeit strenge Massregeln bis zur Todesstrafe gegen die (politischen) Pensionäre und die (religiösen) Wiedertäufer ergreift; und die Bekämpfung der Unsittlichkeit durch Kriminaljustiz erweckt ähnliche Bedenken, wenn in der Eheordnung desselben Jahres gegen Ehebruch, Hurerei, Kuppelei bis zur Ertränkung der Schuldigen vorgegangen wird! Man darf den hohen theokratischen Ernst des grossen Sittenmandats vom Jahre 1530 bewundern, wie der Rat sich bewusst ist, *im namen Jesu Christi unsers Seligmachers zur eren Gottes des allmächtigen* nach Gottes Wort seines Amtes zu warten; aber dass der theokratische Rigorismus dahin fortschreitet, allen Unterschied zwischen christlicher und in seine Sphäre fallender Sittlichkeit aufzuheben, den allsonntäglichen Kirchenbesuch jedermann bei schwerer Strafe zur Pflicht zu machen, die Wallfahrten und andere römische Observanzen uno tenore mit Wirtshausbesuch, Harzardspielen, wiedertäuferischen Versammlungen und Trunksucht zu verbieten, kann nur zu tiefster Schädigung des religiösen Lebens gereichen. Es liegt auch lediglich in der Konsequeuz des Standpunktes, dass 1528 in Zürich ein Mann als Ketzer hingerichtet wurde, weil er die Obrigkeit geschmäht hatte. Gewiss, auch im Gebiet der lutherischen Reformation finden wir ähnliche oder gleiche Erscheinungen; sie stammen aus der-

selben Quelle des theokratischen Staatsbegriffs und der Vermischung von Staat und Kirche. Aber der Eindruck des Unleidlichen wird bei vielen Lesern durchschlagender sein, wenn wir dies nicht bei Behandlung lutherischer, sondern bei Behandlung Zwinglischer Reformation deutlich zur Sprache bringen.

Das Kirchenregiment liegt in Zürich ausschliesslich in der Hand des Rates der 200; in der Exekutive werden die Beamten der Kirche herbeigezogen, aber lediglich als Mandatare der weltlichen Obrigkeit. In der Eheordnung wird ein Ehegericht konstituiert, in der Stadt aus zwei *lütpriestern*, zwei aus dem kleinen, zwei aus dem grossen Rat bestehend. Auf dem Lande besteht das Gericht aus dem Pfarrer und zwei bis vier frommen und ehrbaren Männern, *Ehegaumer* d. h. Ehehüter genannt; aber das ländliche Gericht hat nur die Befugnis von Polizeidienern, delatorische Befugnis, es hat die Delinquenten der Obrigkeit der Stadt zur Bestrafung anzuzeigen. Ähnlich richtet das grosse Sittengesetz von 1530 in jeder Gemeinde ein Sittengericht ein; es soll aus dem Pfarrer (oder Pfarrern), dem Untervogt, den Ehegaumern und den Kirchenpflegern bestehen.

Spezifisch kirchlich dagegen ist die 1528 eingeführte, zweimal im Jahre tagende Synode gedacht; nicht sofern sie berufen wäre, das Kirchenregiment mit dem grossen Rat zu teilen oder die Macht desselben einzuschränken, wohl aber, sofern sie Zeugnis giebt von dem heiligen Ernst, in welchem die Erbauung der Gemeinde gehandhabt wurde. Die Synode wird zusammengesetzt aus sämmtlichen Predigern in Stadt und Land; sie tagt in Anwesenheit einiger Mitglieder des Rats, und ihre Aufgaben beschränken sich darauf, dass die Pfarrer über ihr Leben und ihre Lehre gegenseitige Censur üben (Censura mutua), — eine Einrichtung, welche der reformierten Kirche nach dem Vorgang der Waldenser eigentümlich geblieben ist. Auch die Gemeinden hatten das Recht, je einen oder zwei Deputierte in die Synode zu senden, doch nur in dem Fall, wenn sie gegen Leben und Lehre ihres Pfarrers Klage zu führen hatten. Dies Recht erlosch thatsächlich bald dadurch, dass kein Gebrauch davon gemacht wurde, und die Synode wurde zu einer Pfarrerkonferenz. — Eine Beeinträchtigung des Grossen Rates war die Synode in der That nicht, aber ein neuer Schoss des Kirchenregiments, der Kirchenzucht, nicht an der Gemeinde, sondern an den Predigern der Gemeinde, eine heilsame Ergänzung der Sittengerichte, welche unter Mitwirkung der Prediger über Verfehlung der Gemeindegenossen erkannten.

Wir haben die Geschichte des theokratischen Staates Zürich und die Lebensgeschichte seines Stifters Zwingli nicht des weiteren zu verfolgen. Der Höhepunkt von Zwinglis Wirksamkeit ist das Jahr 1528. Das mächtige Bern zuerst, im folgenden Jahre auch Basel und Schaffhausen, schlossen sich der Reformation an und stellten sich

unter die geistliche Führung Zwinglis; die Züricher Reformation wurde dadurch zur helvetischen Landesreformation. In demselben Jahre hatte sich Zwinglis Einfluss nach anderer Seite hin sehr erweitert. Bis 1525 war kein Unterschied gewesen zwischen Lutheranern und Zwinglianern; diese wurden selbst in der Schweiz wie in Deutschland Lutheraner genannt; denn die dogmatischen und kirchenpolitischen Unterschiede verschwanden vor dem gemeinsamen Gegensatze gegen Rom, und der Name Lutheraner, mit welchem der Papst in der Bulle *Exsurge Domine* vom 16. Mai 1520 die Evangelischen *zu ihrer Schande* belegte, wurde daher gleicherweise auch auf die Schweizer übertragen. Über die Grenzen seines Kantons trat Zwingli 1525 in seiner Schrift: Commentarius de vera et falsa religione hinaus; nach und nach trat eine Reihe von oberdeutschen Städten auf Zwinglis Seite, und es war eine stattliche Provinz, die er um 1528 beherrschte. Aus einem vaterländischen Reformator ist Zwingli zum Fürsprecher und Mittelsmann einer Vereinigung der Evangelischen gegen die kaiserliche und päpstliche Macht herangewachsen, seine nationalreformatorische Tendenz hat sich zur kirchenreformatorischen erweitert, zu deren Durchführung er seine politische Machtstellung nicht ohne Gewaltsamkeit zu benutzen wusste.[1]) Auch diese seine politische Machtstellung war im Jahre 1528 auf ihren Höhepunkt gelangt. Der Grosse Rat war von allen unevangelischen Elementen gesäubert, und als Centralorgan aller politischen Operationen wurde der *heimliche Rat* eingerichtet, dessen alles beherrschendes Mitglied Zwingli wurde. Hier ist die Vollendung jener unseligen Mischung von Staat und Kirche, die Vollendung der Theokratie, die fortan, von religiösen Motiven beherrscht dem Ausbreitungstrieb des religiösen Lebens folgend, erobernd auftritt. Und damit ist der Höhepunkt der politischen Macht Zürichs und der Wirksamkeit Zwinglis sofort überschritten. Konflikte brachen aus teils politischer, teils religiöser Art, nach aussen zwischen Zürich einerseits, den Landkantonen Schwyz, Uri, Unterwalden, Luzern, Zug anderseits, nach innen zwischen der reformatorischen Partei der Bürgerschaft und den Pensionären und Reisläufern, die nach und nach ihr Haupt wieder erhoben. Der Krieg gegen die Fünfkantone bricht aus; nach anfänglichem Sieg wird das unheilvoll sichere Zürich überrascht, und das Leichenfeld von Kappel vom 11. Oktober 1531 endigt auf lange Zeit Zürichs Macht; unter den Erschlagenen ist Ulrich Zwingli. —

1) Es ist wohl nicht zu bestreiten, dass es in der Absicht Zwinglis lag, auch Kursachsen und die mitteldeutschen und norddeutschen lutherischen Städte durch das Marburger Religionsgespräch 1529 für seine politischen Pläne zu gewinnen. Luther durchschaute die Absicht; da er jedoch die unausgesprochene Absicht nicht direkt bekämpfen konnte, wies er die Gemeinschaft mit Zwingli aus vorgeblich religiösen Gründen ab. Sowohl Zwingli als Luther trieben in Marburg ein verstecktes Spiel. Immerhin ist die Kampfesweise Luthers als eine Ausflucht der Verlegenheit einigermassen verständlich.

§ 352. Die Kirche Zwinglis seit Zwinglis Tod.

Leo Judä war es, der Pfarrer von St. Peter in Zürich, welcher klarer noch als Heinrich Bullinger, der pietätvolle Nachfolger Zwinglis am Grossmünster, den tiefsten Grund alles Schadens in der Vermischung von Staat und Kirche und in dem Theokratismus der Staatsgewalt erkannte. Unter dem Hereinbrechen der römischen und sittenlosen Reaktion nach der Niederlage von Kappel, unter dem Abfall einer Reihe evangelischer Gemeinden durch Einschüchterung seitens der römischen Kantone, unter der Erschlaffung aller Sittenzucht und aller Handhabung der Gesetze drang er mit kühnem Wort auf Busse und Umkehr der Obrigkeit, auf Selbständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat und auf Handhabung spezifisch kirchlicher durch kirchliche Organe geübter Zucht. Es war kein Abfall vom Zwinglischen Kirchenbegriff; auch dem Leo Judä war die Kirche eine heilige Gemeinde; aber der Weg Leo Judäs war ein anderer als der Zwinglis. Während dieser durch Vermischung von Staat und Kirche das Ziel der Bewahrung und Bewährung der Heiligkeit erreichen wollte, sah jener ein, dass dies Ziel nur durch Trennung von Kirche und Staat zu erreichen sei. Schon im Oktober 1532 überreichte er mit Bullinger vereint dem Grossen Rat den Entwurf einer Prediger- und Synodalordnung, die s. g. Züricher Prädikantenordnung.[1]) Sofort wurde diese vom Rat genehmigt und eingeführt. Sie ist drei Jahrhunderte lang die Grundlage der Kirchenverfassung Zürichs geblieben und bildet das Mittelglied zwischen Zwinglischem und Calvinischem Kirchenwesen.

Allem voran ist die Prädikantenordnung darauf bedacht, dem Volke tüchtige Pfarrer zu sichern. Die seitherige Stellenvergebung durch Gunst und Kunst der Simonie wird abgethan; eine Examenskommission, aus zwei Prädikanten, zwei Ratsherren, *zwei Läseren der heyligen Geschrifft* bestehend, prüft die von den Patronen zu einer vakanten Stelle vorgeschlagenen oder die sich meldenden Kandidaten über Lehre und Leben. Der Rat vollzieht die Wahl, der Dekan ordiniert durch Handauflegen den Erwählten vor der Gemeinde, der *Vogt oder Radtsbott* kommendiert den neuen Pfarrer der Gemeinde. Auf der nächstfolgenden Synode hat er dann den Eid zu leisten, dass er *1. das heilig Euangelium vnd Wort Gotts, darzu ich berüfft bin, trüwlich vnd nach rächtem Christenlichen Verstand, auch nach vermög Allts vnd Nuivs Euangelischen Testaments, lut meiner Herren von Zürich vorussgangnen Mandats, leeren vnd predigen will* u. s. w. 2. dass er der rechtmässigen Obrigkeit treu und hold sein, und 3. Heimlichkeiten der Synode verschweigen und nicht offenbaren wolle. Die Ausführung über den Inhalt der zu pre-

1) Richter 1168 f.

digenden Lehre lässt uns einen Blick in den ernsten Sinn der Verfasser thun, in welchem sie auf Erneuerung und Besserung des sittlichen Lebens der Gemeinde bedacht sind. — Die Synode soll wie bisher zweimal jährlich gehalten werden, sie besteht aus sämmtlichen Pfarrern und etwaigen Verordneten der Gemeinden, sofern diese über ihre Pfarrer Klage zu führen haben. Der Zweck der Synode ist vor allem die Censura mutua über Lehre und Leben, nnd auch der Dekan jedes Kapitels ist dieser Censur der Synode unterworfen; ausserdem werden kirchliche Angelegenheiten beraten, und es wird darüber Beschluss gefasst. Die Synode leiten zwei Präsidenten, einer aus den Prädikanten, einer aus dem Rat; sieben Mitglieder des Rats sind überdies als Beisitzer verordnet. In allem, was Lehre und Leben der Pfarrer betrifft, hat die Synode die entscheidende Macht und der Rat die Exekutive; dagegen in allen äusserlichen Dingen hat der Rat allein die Verwaltung und Ordnung zu handhaben.

Der Rat hat nach wie vor das Kirchenregiment in Händen; er ist es, der die Examenskommission bestellt und die Wahl der Pfarrer (*nach Gstalt der Frommegheit vnd Gschiktligheit eines yeden*) ohne eine andere als moralische Verpflichtung, sich nach dem Votum der Kommission zu richten, vornimmt. Die erlassenen Mandate des Rats sind es, nach denen Kirchenzucht geübt wird, deren Exekutive wieder allein dem Rat zusteht. Nur inbetreff des Lebens und der Lehre der Pfarrer ist der Rat an die Beschlüsse der Synode gebunden. Die Gemeinde selbst ist an der Synode und am Kirchenregiment nur insofern beteiligt, als sie Vertretung in den Sittengerichten hat und des Rechtes sich bedienen darf, bei der Synode, deren ordentliche Mitglieder (mit Ausnahme eines der Präsidenten und der sieben Beisitzer) lediglich aus Pfarrern bestehen, über ihre Pfarrer durch Delegierte Klage zu führen.

§ 353. Die Kirche Calvins.

Die Züricher Prädikantenordnung ist das vermittelnde Glied zwischen den ursprünglichen Zwinglischen Aufstellungen und der Calvinischen Kirchenordnung. Man hat in dieser die Grundsätze, welche Calvin vermeintlich nach Gottes Wort theoretisch in seiner Institutio entwickelt, und die von ihm verfasste Kirchenordnung, welche er in Genf den thatsächlichen Notständen anpasste, zu unterscheiden. Obgleich seine eigene Theorie in dieser Kirchenordnung nur annähernd zum Ausdruck kommt, hat sie doch insofern eine bleibende Bedeutung, als sie in gewissen Grenzen das Muster der späteren reformierten Kirchenordnungen Calvinischer Observanz geworden ist. Die Ordonnances ecclésiastiques de l'Eglise de Genève wurden von Calvin unter Beirat von 6 Mitgliedern des Rates 1541 entworfen, vom Rat der 200 bestätigt und von der Volksversammlung einstimmig

angenommen. Mit dem Beginn des Jahres 1542 traten sie in Kraft; sie sind abgedruckt bei Richter I, 342 f. —

Nicht drei, sondern vier Ministerien werden als von Christus vorgeschrieben genannt, das der Pastoren, der Doktoren, der Ältesten, der Diakonen. An der Spitze der kirchlichen Verwaltung steht La venerable Compagnie, gebildet aus sämmtlichen Pfarrern der Stadt und des Landes, sowie aus den Professoren der Theologie an der Akademie. Sie hat die Kandidaten zu examinieren, die Studien zu beaufsichtigen und zu ordnen, den Kultus zu bestimmen, Lehrstreitigkeiten zu schlichten und die Wahl der Pfarrer zu vollziehen, welche jedoch der Bestätigung der Obrigkeit unterliegt und der Gemeinde zur Billigung oder Misbilligung (Vetorecht der Gemeinde) angezeigt wird. Die gewählten Pfarrer werden durch Handauflegen eingesegnet und auf ihr Amt verpflichtet. Das Hauptgeschäft aber der Venerable Compagnie besteht wieder in der Censura mutua; in jeder Woche versammelt sie sich und beginnt ihr Werk damit, dass die Predigt eines der Pfarrer angehört und beurteilt wird. Als zweite kirchliche Institution tritt neben dies Ministerium verbi et doctrinae das Ministerium disciplinae, la Seigneurie ou Consistoire, d. h. Presbyterium. Es besteht aus den Pfarrern und 12 Ältesten, welche von drei regierenden bürgerlichen Ratskollegien aus ihrer Mitte (*deux du Conseil estroit, quatre du Conseil des Soixante, et six du Conseil de deux cents*) gewählt werden. Die Gemeinde ist an der Ältestenwahl völlig unbeteiligt. Die Aufgabe des Konsistoriums ist das Sittengericht, das aufs schärfste gehandhabt wird. Was die Ältesten bei ihren regelmässigen jährlich mehrmaligen Hausbesuchen im stillen und geheimen an Vergehungen und Übelständen entdecken, haben sie auch im stillen und geheimen zu rügen und abzumachen. Wo hingegen das Ärgernis öffentlich wird, da empfangen die Schuldigen vor dem versammelten Konsistorium ihren Spruch; Kirchenbussen werden festgesetzt bis zur Ausschliessung vom Hl. Abendmahl; im Fall der Fruchtlosigkeit der Kirchenbusse werden die Sünder der bürgerlichen Obrigkeit zur Bestrafung angezeigt. Eine Einsprache oder Appellation der Betroffenen ist gänzlich unstatthaft.[1])

1) Nach F. W. Hassencamp, Die Anfänge der evangelischen Kirchenzucht, mit besonderer Rücksicht auf Bucers Verdienste um dieselbe (Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben 1856, Nr. 34 und 35) haben wir in Zwingli (seit 1523) Oekolampad (seit 1525), Farel (seit 1525), Capito (seit 1527), Butzer (seit 1531) die Schöpfer evangelischer Kirchenzucht zu erblicken. Sie alle sind durch die Waldenser und besonders durch die Wiedertäufer angeregt, denen es wie auf völlige Bekehrung und Heiligung, so auf Reinhaltung der Gemeinde durch strenge Kirchenzucht ankam; die durch die Wiedertäufer aufgedeckten Schäden der Gemeinde suchten auch jene reformatorischen Männer, die in gegenseitiger Abhängigkeit von einander stehen, durch Einführung der Kirchenzucht zu heilen. Bei weitem das Meiste und Eindringlichste für die Kirchenzucht hat in

Als drittes (bezw. viertes) Ministerium tritt jenen genannten das Ministerium charitatis zur Seite, die Diakonen. Sie bestehen aus vier *Procureurs*, welche die Armenpflege besorgen und einer Anzahl von *Hospitaliers*, welche den Kranken- und Armenanstalten vorstehen. Die *Seigneurie* ist die Oberbehörde; die Wahl der Diakonen geschieht jedoch wie die der Ältesten, ohne dass die Gemeinde irgendwie dabei beteiligt ist.

So deutlich in den Ordonnances ecclésiastiques das Kirchenregiment geteilt ist zwischen der Staatsgewalt und der Venerable Compagnie, so lässt sich doch nicht verkennen, dass durch die Ordnung der Wahl und Zusammensetzung des Ältestenkollegiums, sowie durch die Wahl der Diakonen ein sehr grosser Einfluss der Staatsgewalt eingeräumt war, eine Vermischung von Staat und Kirche, die wie ehedem in Zürich, so jetzt in Genf bald zu den schwersten Kämpfen führte. Es ist übrigens nicht genug hervorzuheben, dass diese Vermischung von Staat und Kirche, dass die Einräumung eines so grossen Einflusses an die Staatsgewalt und die gänzliche Ausschliessung der Gemeinde von der kirchlichen Verwaltung und Sittenzucht bei Calvin nicht auf prinzipiellen Gründen beruhte, dass er vielmehr damit lediglich den Verhältnissen Rechnung trug. Es tritt dies schlagend zutage in dem Briefe, welchen Calvin an die verfolgten französischen Glaubensgenossen zur Förderung ihrer Gemeindeorganisation schreibt. Die Zerstreuten sollen regelmässige Zusammenkünfte halten, mit einander beten, sich gegenseitig fördern durch Ermahnung und Mitteilung der Erkenntnis zu einem gottseligen Leben. Wird ihnen ein tauglicher Mann zugeführt, so sollen sie ihn einstimmig zu ihrem Pastor wählen und unter seiner Führung zu einem *Corps de l'église* sich konstituieren; die Wahl der Ältesten zum Ministerium disciplinae ist ebenfalls ausschliesslich in die Hand der ganzen Gemeinde gelegt. Nicht weiter als bis zur Feststellung dieser Ordnungen der einzelnen Lokalgemeinden geht Calvin, nicht aus grundsätzlichem Independentismus, sondern weil er bei der Isoliertheit der Gemeinden seine Gedanken über die obere Kirchengewalt der Synode durchzuführen keine Veranlassung sah. Für uns ist wichtig, dass Calvin an die Stelle der oligarchischen und hierarchischen Venerable Compagnie in Genf die Autonomie der Einzelgemeinde setzte, beidemale den Verhältnissen sich anschmiegend. Die Verhältnisse machten es in Frankreich unmöglich, anders zu verfahren, als Calvin riet und anordnete;

---

zahlreichen Schriften Butzer geleistet; er rechnet die Kirchenzucht zur Seelsorge und vermischt den Zweck der Seelsorge (Rettung oder Bewahrung des Gemeindegliedes) mit dem der Kirchenzucht (Schutz der Gemeinde vor Ärgernissen). Calvin und a Lasco gehen durchaus in Butzers Fussstapfen einher; ihnen ist die Einführung und Verbreitung der Kirchenzucht zuzuschreiben, die bei Butzer nicht viel über Theorie und Anordnung hinausgekommen war.

die Staatsgewalt stand feindlich und toddrohend der kleinen Herde Evangelischer gegenüber, eine Anlehnung an sie wie in Genf war unmöglich; durch Verfolgung um des Glaubens willen wurden die Gemeinden geläutert und charakterfest, und solche Gemeinden allerdings waren geschickt zu kirchlicher Selbstregierung auf breitester Grundlage. In Genf eine mit Calvin einmütige Staatsgewalt, in Frankreich eine widerevangelische feindselige Staatsgewalt, in Genf ein durch Libertinismus zerrüttetes Gemeinwesen, ein entsittlichtes Volk, welches die evangelische Kirche bildete, in Frankreich eine zerstreute dem Evangelium treu ergebene Bekennerschar, — diese Gegensätze der gegebenen Faktoren bedingen die verschiedene Verfassung und die verschiedene Kirchenregierung, die Calvin aufstellt und fordert. Aus seinen Äusserungen an die französischen Glaubensgenossen den Schluss zu ziehen, dass es Calvinisch gedacht sei, jeder Einzelgemeinde, wie immer sie beschaffen sei, in ausgeprägtem Independentismus in allen ihren Gliedern, also per maiora der Köpfe, Autonomie zuzuerkennen, ist völlig verkehrt. Auf diesen Gedanken — man kann ihn demokratisch oder ochlokratisch nennen — ist die Entwickelung der Calvinischen Kirchenverfassung und Kirchenregierung an keinem Punkt gekommen;[1]) so sehr die Gemeinde in ihren Rechten anerkannt wird, ist überall ein vornehmer aristokratischer Zug bemerkbar, besser ausgedrückt: das erfolgreiche Bestreben, dem Kerne der Gemeinde die Herrschaft und allen bestimmenden Einfluss zu sichern.

§ 354. Die Gemeinden a Lascos.

Es liegt ausserhalb unserer Aufgabe, den Calvinismus in seinen kirchenregimentlichen Ausgestaltungen ausserhalb Deutschlands zu verfolgen. In Deutschland dringt er von zwei Seiten aus ein; von Norden und Westen her durch die Londoner Fremdengemeinde des Joh. a Lasco, deren Verfassung über Emden einen bedeutenden Einfluss auf die ostfriesische und über Wesel in besonders hohem Masse auf die niederrheinische Kirche unter dem Kreuz gehabt und bis heute in der Rheinisch-Westfälischen K.O. bewahrt hat, und von Süden her durch die Kurpfälzische K.O. Friedrichs III. 1563, nachdem Zwinglische Einflüsse von Strassburg aus in Oberdeutsch-

1) Im Jahre 1562 liess Jean Morely in Lyon die Schrift erscheinen: Traicté de la discipline et police chrestienne, worin er rein ochlokratisch der ganzen Gemeinde in allen ihren Gliedern die Kirchenzucht übergeben wissen wollte. Die französischen Synoden und das Genfer Konsistorium verdammten das Buch und schlossen Morely vom Abendmahl aus (vgl. Beza, Hist. eccl. 233f.). Doch traten Petrus Ramus, Rosier, Bergeron u. a. auf die Seite Morelys, und erst nach einer Reihe von Jahren wurde der Zwist beigelegt (vgl. Cunitz, Historische Darstellung der Kirchenzucht unter den Protestanten, 1843, S. 34f.).

land und seit dem Anfang der dreissiger Jahre in Hessen sich geltend gemacht hatten. Die reformierten Gemeinden in Norden und Westen haben, weil sie eine Ecclesia pressa sind, einen entschieden freikirchlichen, bezw. independentistischen Zug, die Gemeinden im Süden bilden eine Kirche, eine feste Einheit unter ihrem Landesfürsten, sie haben demnach einen ausgesprochen landeskirchlichen Charakter. Wir haben die Gemeindeverfassung a Lascos und die von ihr beeinflussten Gemeindeverfassungen des Niederrheins, sodann die Kurpfälzische und (Strassburg-) Hessischen Kirchenordnungen einer näheren Darstellung zu unterziehen.

Für die nach London geflüchteten Niederländer (die niederländische Fremdengemeinde) entwarf a Lasco 1550 eine Gemeindeverfassung, welche durch Eduard VI. bestätigt und eingeführt wurde. Unter dem Titel: Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesia instituta Londini in Anglia, per Pientissimum Principem Angliae, Regem Eduardum eius nominis sextum, Auctore Jo. a Lasco, Poloniae Barone, erschien die Kirchenordnung zu London 1550, dann zu Frankfurt a. M. 1555. Sie wurde 1565 zur Verwertung für deutsche Gemeinden durch Martin Micronius *in eine kurtze Summ verfasset, Vnd jetzund verdeutschet* in Heidelberg herausgegeben. Der Abdruck bei Richter II, 99 f. giebt das Werk des Micronius.

Auch die Kirchenordnung a Lascos will wie Zwingli und Calvin *folgen der ordnung Gottes nach seinem heiligen wort.* Es ist bereits bemerkt, dass die reformierten Kirchenväter sehr verschiedener Ansicht darüber sind, was denn das Wort Gottes vorschreibe. In seiner Institutio, welcher die Confessio Gallicana und Belgica folgen, hat Calvin ein dreifaches Ministerium, dessen Glieder im Presbyterium zusammengefasst sind; in den Genfer Ordonnances ecclésiastiques sind es vier *Ordres ou espèces d'offices, que nostre Seigneur a institué pour le gouvernement de son Eglise: assavoir les Pasteurs, puis les Docteurs, après les Anciens, quartrement les Diacres;* dagegen kennt a Lasco *allein zweyerlei diener: die Eltesten vnd die Diakonen.* Die *Eltesten* teilt er in solche, die im Wort und in der Lehre arbeiten (Bischoff, Hirten, Lehrer) und die, welche *gehülffen sind der ander diener, vnd stehen jnen bey mit allem ernst, mit rath vnd hülff* (Regenten), *auff dass die Gemein Gottes in aller Gottseligkeit, heiligkeit, friede, ordnung vnd erbarkeit nach dem wort Gottes regiret vnnd erhalten werde.* An der Spitze der Ältesten in dem gegebenen Sinn (also die Pastoren eingeschlossen) steht einer aus ihrer Zahl, Superintendent genannt. Die Diakonen *tragen sorge für die armen der gemein.* Diese alle, der Superintendent, die Pastoren, Ältesten, Diakonen, bilden eine Korporation, das Presbyterium, — und die Kirchenordnung des Johann a Lasco ist eben dadurch ausgezeichnet, dass in ihr zum ersten Male die Presbyterialordnung der reformier-

ten Kirche in voller Ausbildung erscheint, obgleich der Name *Presbyterium* hier noch nicht auftritt. — Die Wahl aller *Diener* vom Superintendenten bis zum Diakon geschieht durch die ganze Gemeinde. Steht eine Wahl bevor, so wird ein Fasttag von den Ältesten ausgeschrieben; in der Predigt wird der Gemeinde das Amt der Zuwählenden als schriftmässig erwiesen, die Funktionen und die Qualifikationsbedingungen der Träger erklärt, die Gemeinde wird zu ernstem Gebet um gute Wahl ermahnt und feiert das Hl. Abendmahl, um nachmittags in einem zweiten Gottesdienst aufs neue an die Wichtigkeit der Wahl erinnert zu werden. Während der auf den Fasttag folgenden Woche werden die Namen der Zuwählenden von den Gemeindegliedern schriftlich den Predigern oder Ältesten eingereicht. In der zweitfolgenden Woche tritt das ganze Presbyterium zusammen; die Namen derer, welche am meisten Stimmen haben, werden ausgesondert und aus ihnen wählt das Presbyterium unter Gebet und ernstlicher Erwägung diejenigen aus, die ihm am tauglichsten scheinen. Diese werden dann vor das Presbyterium gefordert, *der gantze stand des diensts* wird ihnen vorgehalten, und sie werden gefragt, ob sie die Wahl annehmen. Am folgenden Sonntage werden sie der Gemeinde von der Kanzel aus verkündet und persönlich vorgestellt. Bis zum Donnerstag der laufenden Woche ist eine Einrede gegen die Wahl gestattet; ist dieselbe begründet so stellt an ihrer statt das Presbyterium andere Kandidaten auf, bis keine begründete Einrede mehr vorgebracht wird. Sowohl die Diener am Wort, als auch die anderen Ältesten und die Diakonen werden unter Handauflegung seitens des ganzen Presbyteriums und unter Gebet ordiniert, nachdem sie durch Beantwortung eindringlicher Fragen, die sich auf den Glauben und die Amtstreue beziehen, Bekenntnis und Gelübde vor der ganzen Gemeinde gethan haben. *Das gantze regiment der gemeine steht nit inn dem willen oder gutdüncken eins oder zweier Diener allein, sondern bey der gantzen menge der Diener vnd Eltesten.* Der Superintendent ist allerdings eine Aufsichtsbehörde über die Glieder des Presbyteriums und der Gemeinde, steht aber nicht über dem Presbyterium, sondern ist ihm, insonderheit seiner Disziplin, durchaus unterstellt. Auf diese Disziplin, die Kirchenzucht, wird in der Kirchenregierung ein ausserordentlich starkes Gewicht gelegt; sie *ist nicht allein ein nutzlicher zaum in dieser vnser krancken vnd gemeinen verderbten natur ... sonder ist auch ein starckes band vnd eine speise der gemeinen liebe, vnd Christlichen freiheit, also, dass sie mit recht die schnader der gemeine mach geheissen werden.* Es wird der heimliche Gebrauch der christlichen Strafe und der öffentliche unterschieden; jener ist Pflicht jedes Gemeindegliedes, dieser fällt dem Presbyterium zu. Der heimliche Gebrauch besteht darin, dass Einer den Andern vermahnt und zur Reue zu bringen sucht: ist der Fall nicht öffentlich, und leugnet der Ermahnte, so ist die Sache Gott zu befehlen; leugnet er nicht, aber bezeigt keine Reue, so

nimmt der Ermahner Zeugen mit sich und wiederholt seine Ermahnung; ist auch dann keine Reue da, so wird die Sache dem Presbyterium angezeigt (alles genau nach Mt 18). Ist der Fall öffentlich, so dass *in dem Verschweigen der Gemeinde grosse Gefahr* entstände, so wird er sofort vor das Presbyterium gebracht. Dies setzt in heimlicher Sitzung die Ermahnung fort; nimmt der Schuldige sie an, so wird ein Dankgebet gehalten, und die Sache ist *gleich als begraben*. Bleibt er halsstarrig, so wird ihm der Gebrauch des Hl. Abendmahles verboten, *bis er sich versühne*, und eine Frist gestellt, während deren er sich besinnen kann, wozu einige dazu ernannte Älteste ihn privatim ermahnen. Ist die Frist abgelaufen, ohne dass er sich beugt, so wird eine weitere Frist bis zum folgenden Sonntag anberaumt. Bleibt er auch bis dahin hart, so wird die Sache ohne Nennung des Namens von der Kanzel aus der Gemeinde vorgetragen, und die Gemeinde betet für ihn. Besinnt er sich, so wird vor dem Presbyterium die Versöhnung mit denen, die er geärgert hat, geschlossen, und die Thatsache der Gemeinde angezeigt. Besinnt er sich nicht, so wird am folgenden Sonntag seine Sache und sein Name der Gemeinde genannt, es wird für ihn gebetet und der nächste Sonntag als Ultimatum festgesetzt. Giebt er seinen Widerstand auf, so hat er an diesem Sonntag angesichts der versammelten Gemeinde vor den Ältesten Abbitte zu leisten. Für alle diese Strafstufen haben übrigens die Ältesten nicht auf die Anzeige seitens eines Gemeindegliedes zu warten, sondern können proprio motu vorgehen. Nach der Abbitte empfängt er Kuss und Handdruck von dem Diener (Prediger) und den Ältesten. Bleibt er dagegen widerspenstig, so darf bis zum Tage der *Abschneidung* jedes Gemeindeglied Einwand dagegen erheben, was eine neue Untersuchung zur Folge hat. Schweigt die Gemeinde, erheben auch die Ältesten in einer besonderen Versammlung, in der die Sache beraten wird, keinen Widerspruch, so wird nach der Predigt des folgenden Sonntags die Bedeutung des Banns auseinandergesetzt; noch immer kann der Schuldige sich demütigen; thut er's nicht, so wird er *abgeschnitten*, aus dem seligen Reiche Christi hinausgestossen und dem Teufel zum Verderben seines Fleisches übergeben, auf dass sein Geist selig werde. Nur durch öffentliche Busse vor der Gemeinde kann er *entbunden* werden.[1] — Das Presbyterium, allen voran die Prediger, sind derselben Kirchenzucht unterworfen; jede Woche versammeln sie sich zur Censura mutua, alle Vierteljahre zum Examen ihres Lebens und ihrer Lehre. Besonders eindringlich erklärt sich die Kirchenordnung gegen jeden Versuch eines oder mehrerer

1) Es ist deutlich, wie in der reformierten Ordnung der Kirchenzucht der altkirchliche Gedanke wieder auflebt, dass Versöhnung mit Gott (Absolution) und Versöhnung mit der Gemeinde (Rekonziliation), dass Ausschluss aus der Gemeinde und Ausschluss aus dem Reiche Gottes völlig dasselbe sei.

Prediger, das Kirchenregiment an sich zu reissen, allein regieren und von der christlichen Strafe selbst frei sein zu wollen.

Wir bemerken, dass die Kirchenzuchtübung in der That das ganze Regiment der Kirche aufsaugt; sie ist der Gemeinde so wichtig, dass der, welcher sich der Gemeinde anschliessen will, ausser einem nach den drei älteren katechetischen Hauptstücken zusammengestellten Bekenntnis auch das Gelübde thun muss, dass er der christlichen Strafe sich willig unterwerfen wolle, und dass nur diejenigen, welche sich unter die christliche Strafe der Gemeinde begeben haben, *ehelich zusammengegeben* werden können. Eine freikirchliche Gemeinde kann ja freilich der Kirchenzucht am wenigsten entbehren, und das Selbstregiment durch ihr Presbyterium würde der Auflösung der Gemeinde und ihrer Verweltlichung nicht vorzubeugen vermögen ohne Kirchenzucht. Es lässt sich jedoch nicht verkennen, dass die kirchenordnungsmässige Verpflichtung jedes Gemeindegliedes, an jedem Gemeindegliede Kirchenzucht (christliche Strafe) zu üben und sofort in Funktion zu treten, wenn es sich durch den Anderen geärgert fühlt, einem Spionieren und Denunzieren Thor und Thür öffnet, das ebenso wie die Kirchenzucht Calvins in den Ordonnances ecclésiastiques die römische Inquisition auf evangelischen Boden verpflanzt. Gleichwohl erfüllt es mit hoher Ehrfurcht und Freude, eine Gemeinde zu sehen, der ihr Prädikat der Heiligkeit eine ernste Gewissenssache ist, und welcher *die Seligkeit und Wohlfahrt des ganzen Leibes der Gemeinde* am Herzen liegt. Die Sorge für die Seele des Einzelnen und der Schutz der Gemeinde vor Ärgernissen in ihrer Mitte ist das treibende Motiv der *christlichen Strafe;* nicht das ist dem Gemeindeglied eine Schmach, dass es von anderen christlich gestraft wird, sondern das ist Schmach und Verleugnung des Christensinnes, dass es sich der christlichen Strafe weigert. Durch diese Strafe, die jeder an jedem zu üben berufen ist, nimmt die ganze Gemeinde in allen ihren Gliedern fortwährend teil am Kirchenregiment, dessen Exekutive allerdings der Oligarchie des Presbyteriums zukommt, obgleich auch diese Exekutive auf allen Stufen durch das Recht jedes Gemeindegliedes, Einspruch zu erheben, bestimmt limitiert wird.

§. 355. Die Synodalordnung der reformierten Kirche.

Die Kirchenordnung a Lascos ist über Wesel (Vesalia hospitalis), wo die Reste der Londoner Fremdengemeinde nebst der Wallonischen gastfreundliche Aufnahme fanden, nachdem ein grosser Teil der Londoner Gemeinde in Frankfurt a. M. sich niedergelassen hatte, nach dem Niederrhein verpflanzt und hat einen durchgreifenden Einfluss auf die freikirchlichen und die landeskirchlichen Gemeinden des Niederrheins ausgeübt, dessen Spuren in der heutigen Rheinisch-West-

fälischen Kirchenordnung noch nicht verwischt sind. Der Weseler Konvent von 1568 ist es, welcher den niederländischen und französischen reformierten Fremdengemeinden, den *Kirchen unter dem Kreuz*, eine einheitliche Verfassungsgrundlage gab, die Selbstregierung der Einzelgemeinden durch Presbyterien und ihre bleibende Zusammenfassung in Gesammtleitung durch Synoden ins Werk setzte.[1]) Jene zerstreuten Einzelgemeinden, als deren treuen Berater und Leiter wir Calvin kennen gelernt haben, bestanden in Frankreich bis 1559 ohne Zusammenhang unter einander; nur die Prediger aus kleineren oder grösseren Kreisen traten zu *Synoden* d. h. Pfarrerkonferenzen zusammen, um gemeinsame Angelegenheiten der Gemeinden zu beraten. Auf der ersten General- oder Nationalsynode von Paris 1559 wurden ohne äussere Veranlassung, so weit ersichtlich lediglich ratione rei, d. h. ratione der reformierten Gemeindewertung, die Ältesten und Diakonen als ordentliche Glieder der Synoden anerkannt. Wie das Presbyterium das Kirchenregiment der Einzelgemeinde, so beanspruchte die Synode das Kirchenregiment des synodalen Gemeindeverbandes. Die Stufen Gemeinde, Provinzialsynode, Generalsynode wurden 1572 (also nach dem Weseler Konvent) auf der Generalsynode zu Nîmes dahin vervollständigt, dass die s. g. Colloques d. h. Kreissynoden als Mittelglied zwischen Gemeinde und Provinzialsynode eingelegt wurden. Dieser Entwickelung und dem Geist der reformierten (Frei-)Kirche entsprechend ist nach den Weseler Beschlüssen die grundlegende Einheit der Kirche und des Kirchenregiments nicht etwa der einzelne Christ kraft seines Allgemeinen Priestertums, sondern die Gemeinde als Congregatio sanctorum; der einzelne Christ gilt nur so viel, wie die auf Gottes Wort gestellte Gemeinde ihn gelten lässt. Keine Gemeinde hat vor der anderen irgend einen Vorzug; so genau wird darauf gehalten, dass die ausdrückliche Bestimmung besteht, die Synoden sollten nicht immer an denselben Orten gehalten werden, damit die Herrschaft einer Gemeinde über die andere verhindert werde (so die Observanz noch heute). Die Einzelgemeinden schliessen sich in Klassen, diese zu Provinzialsynoden, diese zu Generalsynoden zusammen. An der Spitze der Einzelgemeinde steht ein sie regierendes, rein kirchliches Kollegium, Presbyterium, Senat, Kirchenrat, Konsistorium, Compagnie des anciens ou commis genannt. Im Anschluss an die Ordonnances ecclésiastiques Calvins hat die Gemeinde vier Klassen von Beamten, nur dass die Genfer Docteurs, welche den Schulstand (l'ordre des Ecoles) vertreten und sowohl aus den Schullehrern (pour les petits enfants) als aus den theologischen Universitätslehrern bestehen, in *Propheten* (wahrscheinlich nach Act 13 1) umgewandelt werden. Im Anschluss an die Zwinglische *Prophezey* (1525), d. h. das tägliche Zeug-

1) A. Wolters, Reformationsgeschichte der Stadt Wesel. 1868.

nis von Christus durch einen Prediger, hatte A Lasco an jedem Donnerstag eine Prophezei eingerichtet in dem Sinne, dass Verordnete der Gemeinde öffentlich die Prediger über ihre Predigten der letzten Woche interpellierten. Die Weseler Prophezei schloss sich an die Züricher an, doch so, dass alle dazu begabten Gemeindeglieder wöchentlich vor versammelter Gemeinde fortlaufend ein Buch der Schrift erklärten, indem einer die Auslegung gab, die Anderen Ergänzungen hinzufügten (die heutigen *Bibelbesprechstunden* des Niederrheins). Dass die Diakonen in zwei Ämter, die Versorger der Armen und Pfleger der Elenden, geteilt sind, schliesst an Calvin sich an; und dass die neue Einrichtung des Dienstes der Frauen an den Armen die Einführung des altkirchlichen Gemeindediakonissenamtes bedeute, ist oben bereits dargelegt worden (§ 284). Die Wahl der Gemeindebeamten endlich wird, jedoch nur vorläufig, so gethätigt, dass von dem Presbyterium eine doppelte Zahl der Zuwählenden der Gemeinde vorgeschlagen wird, aus der sie dann die Beamten ernennt. Die Emdener Synode (1571) ändert die Einrichtung dahin, dass die Prediger vom Presbyterium und der Klasse, die Ältesten und Diakonen nur vom Presbyterium erwählt werden, — also auch hier derselbe oligarchische, wenn man will aristokratische, Zug und die Kooptation, die von Calvin herstammend der reformierten Kirche eigentümlich ist und lediglich in den zerstreuten Einzelgemeinden unter dem Kreuz verwischt wurde.

§ 356. Der Niederrhein. Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung von 1835.

Die Beschlüsse des Weseler Konvents von 1568 bilden die Grundlage der Kirchenverfassung der vier vereinigten Provinzen Cleve, Jülich, Berg und Mark des 16. und 17. Jahrhunderts, welche bis zum Erlass der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung von 1835 in Geltung blieben, und von denen mehrere Bestimmungen in diese übergegangen sind.[1]) Vor allem sind zwei Arten von Unterschieden zu beachten, die Einzelgenossen der Gemeinde und die Gemeinde selbst betreffend. Jene Verfassung unterscheidet in Festhaltung ihres freikirchlichen Ursprungs und doch notgedrungen den veränderten Verhältnissen Rechnung tragend Gemeindeglieder und Pfarrgenossen; diese sind alle getauften reformierten Christen, welche innerhalb des Gemeindebezirks wohnen, jene die, welche in der Gemeinde geboren und erzogen sind, sowie die, welche auf grund eines Kirchenzeugnisses oder eines Bekenntnisses vor dem Presbyterium sich an die Gemeinde angeschlossen und sich der Kirchenordnung und Kirchenzucht

1) Vgl. Max Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche, 2 (1852) S. 70f.

unterworfen hatten. Nur die Gemeindeglieder waren zur Teilnahme an der Taufe (als Paten), an dem Hl. Abendmahl, sowie zur Wahl und Wählbarkeit ins Presbyterium berechtigt. Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung 1835 bestimmt demgemäss: *Der Wohnsitz in den Parochieen begründet die Einpfarrung und die daraus entstehenden Rechte und Verpflichtungen für jeden evangelischen Glaubensgenossen. Mitglieder der Gemeinde sind jedoch nur diejenigen, welche durch die Konfirmation, oder auf ein eingereichtes Kirchenzeugnis in dieselbe aufgenommen worden.* Beide Teile haben jedoch die Pflichten des Gebrauchs der Gnadenmittel, einer erbaulichen Lebensführung, des Gehorsams gegen die bestehende Kirchenordnung und der kirchlichen Beiträge (Kirchensteuer) zu leisten; dagegen nur die Gemeindeglieder haben das aktive und passive Wahlrecht (§ 3), — eine Bestimmung, welche zum Schaden des kirchlichen Lebens unter dem Gewoge der Freizügigkeit eine den veränderten Zeitverhältnissen entsprechende Modifikation nicht erfahren hat, sondern thatsächlich ausser Kraft getreten ist. Die andere Unterscheidung ist zwar nicht für die Verfassung, wohl aber für das Gepräge des religiösen Lebens besonders in der Bergischen Synode von noch heute sehr spürbarem Einfluss geworden. Es ist der Unterschied der in jeder Synode vertretenen heimlichen, d. h. unter dem Kreuz stehenden, gedrückten Gemeinden, und der öffentlichen, d. h. staatlich anerkannten, ein ruhiges Leben führenden Gemeinden. Jene hatten von Aachen, Köln und Neuss, diese von Wesel, Duisburg und der Ruhr her das Evangelium empfangen; jene hatten einen ausgeprägten freikirchlichen Zug, ihre *freiwilligen Christen* zeichneten sich durch Entschiedenheit des Bekenntnisses, Beweglichkeit und Opferwilligkeit aus, während diese Milde und Ruhe bewiesen, aber auch nicht völlig mit Unrecht von jenen *Weltkinder und Gewohnheitschristen* genannt wurden. In der Jülichschen Synode bildeten die öffentlichen Gemeinden bis 1597 eine besondere Klasse und beschickten abwechselnd mit der Klasse der heimlichen Gemeinden die Provinzialsynode. Aber auch in die Einzelgemeinden drang die Unterscheidung ein, so dass die Bergische Synode von 1594 beschloss, im Notfall könnten die Sakramente auch in einer besonderen (separaten) Versammlung gefeiert werden; 1597 schreckte sie sogar vor dem Beschluss nicht zurück, dass *die freiwilligen Christen sich einen Tag durch den Pastor erinnern (vorbereiten) lassen und fein zusammen das Nachtmahl allein halten könnten.* Erst infolge der 1609 proklamierten Religionsfreiheit glich sich der Unterschied etwas aus, doch noch heute sind die Gemeinden des Niederrheins von dem religiösen Parteiwesen der *Heimlichen* oder *Feinen* stark durchsetzt. Dass von den *Heimlichen* die Kirchenzucht energisch gehandhabt wurde, hatte freilich zur Folge, dass sie bei der Gemeinde und bei der Obrigkeit in einigen Miskredit kam; trotzdem aber wurde Kirchenzucht allseitig in einem Masse betrieben und aner-

kannt, wie die lutherische Kirche sie nie gekannt hat. Das Regiment der Kirche — so wurde durchgehends auch die Einzelgemeinde genannt — ist das Presbyterium (Konsistorium), dessen Glieder entweder durch Kooptation oder durch die Gemeinde nach Vorschlag der doppelten Anzahl der Zuwählenden seitens des Presbyteriums ernannt wurden. Das Amt der Presbyter ist ein geistliches Amt; feierlich und öffentlich werden sie eingeführt und vor der Gemeinde verpflichtet; im Fall der Verhinderung des Predigers haben sie den öffentlichen Gottesdienst zu leiten; mit dem Prediger sind die Ältesten Regierer der Gemeinde, besonders in der Kirchenzucht, haben die Aufsicht über Lehre, Leben und Wandel der Prediger und der Gemeinde und stehen seelsorgerlich als Gehilfen dem Prediger zur Seite. Aber auch hier: die Kirchenzucht wird in der Censura mutua vornehmlich an den Gliedern des Presbyteriums selbst und an den Pfarrern in den monatlichen oder halbmonatlichen Konsistoriensitzungen geübt, und aus dieser Censura mutua wird die moralische Berechtigung der Kirchenzucht an der Gemeinde hergeleitet. Vor jeder (vierteljährlichen) Gemeindekommunion wird von den Ältesten mit dem Pfarrer *Hausbesuchung* (Visitation) in der ganzen Gemeinde gehalten; ungerufen kommen die Ältesten und der Pfarrer zu den Kranken, um zu trösten und zu stärken u. s. w.

Die Predigerwahl steht der ganzen Gemeinde oder deren Deputierten oder auch nur dem Presbyterium zu, das sich dann durch die früheren Presbyter zum s. g. grossen Kirchenrat verstärkt; die *Klasse* hat die Leitung der Wahl. Gegen die Einmischung der Obrigkeit, wie sie in Wesel und Duisburg versucht wurde, erklärte die Generalsynode von 1683: *Es ist iuris divini, dass der Beruf eines Predigers nicht bei den patronis und collatoribus, sondern bei der Gemeinde selbst stehen muss* —, und bis heute wachen sämmtliche Gemeinden des Niederrheins auf das eifersüchtigste über die Unantastbarkeit ihres Rechtes der freiesten Predigerwahl durch das s. g. grosse Presbyterium, d. h. die Vereinigung des Presbyteriums und der Repräsentation (Gemeindevertretung). Man bemerke jedoch: in jener Kirchenverfassung ist die der Sache entsprechende Konkurrenz der Interessen der Einzelgemeinde und der Kirche völlig gewahrt; die Einzelgemeinde hat das Interesse, einen Mann ihres Vertrauens zum Pfarrer zu bekommen, die Kirche das Interesse, einen Pfarrer erwählt zu sehen, welcher ihrem Sinn und Geist, ihrer Harmonie, entspricht. So hat die Gemeinde vermittelt oder unvermittelt das Wahlrecht, aber ist an die Zustimmung der Klasse gebunden. In der heutigen Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung ist diese Bestimmung — wieder zum Schaden der Kirche — abgeschwächt; die Gemeinde wählt unter Leitung des Superintendenten ihrer Kreissynode, aber diese hat kein Recht der Zustimmungserklärung; das königliche Konsistorium bestätigt die Wahl, aber beanstandet sie nur in flagranten Fällen der Miswahl.

Über der Einzelgemeinde steht die Klasse, die Provinzialsynode, die Generalsynode, — und dieser Generalsynode, welche die oberste Kirchenleitung und das oberste Kirchenregiment inne hat, hat sich jedes Presbyterium, jede Klasse, jede Provinzialsynode zu fügen. Zur Klasse und Synode sandte jede Gemeinde einen ihrer Prediger und einen Ältesten, zur Generalsynode jede der Provinzialsynoden sechs Deputierte, drei Prediger und drei Älteste.

§ 357. Die reformierte Kirche in der Pfalz und in Hessen.

Wie von Norden und Westen her durch die Kirchenordnung a Laskos drang auch von Süden her in die evangelische Kirche Deutschlands reformierte Anschauung über das Kirchenregiment bezw. Gemeinderegiment ein. Zwar nicht, wie man vermuten möchte, ausschliesslich von dort her, wo das allgemeine Bekenntnisbuch der reformierten Kirchen, der Heidelberger Katechismus, geboren wurde, von der Kurfürstlichen Pfalz. Im Jahre nach der Veröffentlichung des Heidelberger Katechismus, 1564, wurde vom Kurfürsten Friedrich III. die „Kirchen-Rats-Ordnung" erlassen. Diese hat allerdings eine Bedeutung dadurch, dass sie das erste Beispiel der (lutherischen) Konsistorialverfassung in der reformierten Kirche ist; allein in der Kirchenverfassung und im Kirchenregiment hat sie kaum eine Spur reformierten Wesens an sich. Ohne jemand zu fragen wird die Kirchenratsordnung vom Kurfürsten eingeführt, weil *Unser, wie einer jeden Christlichen Obrigkeit, fürnehmstes Amt und Befehl ist, Unsere vertraute Unterthanen . . . mit getreuen gottesfürchtigen und tauglichen Seelsorgern, Kirchen- und Schuldienern zu versehen, und also beydes die äusserliche Zucht und Policey, auch den wahren reinen Gottes-Dienst, so viel an Uns ist, zu pflantzen und zu handhaben.* Der Kurfürst ernennt den Kirchenrat, und dieser hat, ohne dass der Gemeinden auch nur Erwähnung geschieht, die ganze Kirchengewalt an Stelle des Kurfürsten, der sich die oberste Entscheidung und willkürliches Eingreifen vorbehält, in Händen.

Nicht aus der Kurpfalz,[1]) sondern von Strassburg her drang reformierte Anschauung vom Kirchenregiment, bezw. Gemeinderegiment, ein; das Dokument ist die Ordnung der Christlichen Kirchenzucht, für die Kirche jmm Fürstentum Hessen, die s. g. Ziegenhayner Kirchenzuchtordnung vom Jahre 1539. Eine Abhängigkeit von Strassburg lässt sich freilich nicht direkt erweisen; die Ordnung ist aus einer Beratung der Superintendenten und einiger Pfarrer, landgräflicher Räte und Gesandten von den Städten, die aus Befehl und Gebot des Landgrafen stattfand, hervorgegangen und vom Landgrafen ge-

1) Doch vgl. die Kirchenordnung von Pfalz-Zweibrücken von 1557 (Richter 2194).

nehmigt und eingeführt, ohne direkt nachzuweisende Mitwirkung Butzers.[1]) Allein da in jener Zeit Butzer einen durchaus massgebenden Einfluss in Hessen hatte, da er auch der Hauptverfasser der in demselben Jahr erlassenen Casseler Kirchenordnung ist, welche in dem Artikel *Von der Kirchenzucht* auf die Ziegenhayner Ordnung verweist, so wird die Annahme nicht zu gewagt erscheinen, dass wir in dieser Kirchenzuchtordnung ein Dokument besitzen, welches das Eindringen reformierter Anschauung inbezug auf das Kirchenregiment, bezw. Gemeinderegiment, vom Süden her konstatiert. Diese Ordnung hat dadurch einen praktischen Wert, dass sie bis zum heutigen Tage kirchenrechtliche Gültigkeit im Konsistorialbezirk Cassel hat, ob sie auch nur in sehr abgeschwächter Weise in Geltung steht. Geschichtlich liegt ihre Bedeutung darin, dass durch sie das Institut der Ältesten zu einem wesentlichen Teil der Hessischen Kirchenverfassung erhoben wurde. Zwei Gründe sind es, die zur Aufrichtung des Ältestenamtes geführt haben: *die hohe notturfft vnserer Kirche*, da dem Diener des Wortes allein es nicht möglich sei, einen jeden mit Frucht zur Besserung zu vermahnen, strafen und warnen; und weil *die alte Ordnung des heiligen Geistes* es vorschreibe, in jeder *Kirchen* (d. h. Gemeinde), *nach dem sie gros oder klein an leuten sein*, Presbyteros zu verordnen. Nach dieser allerdings nicht korrekt reformierten Begründung werden die Qualifikationen der Ältesten genannt: es sollen *die verständigsten, bescheidensten, eifrigsten und frömmsten im Herrn, die bei der Gemeinde am besten vertrautesten und wohlgemeintesten* sein. Einesteils sind sie von des Rates oder Gerichtes Herrn, andernteils von der Gemeinde zu wählen. Sie sollen Aufsicht über Lehre und Leben der Prediger führen; Mängel sind durch sie oder die Obrigkeit abzustellen, aber verleumdete Prediger haben sie auch zu verteidigen. Den Predigern sollen sie mit Rat und Hilfe bei Verteidigung der christlichen Lehre zur Seite stehen, neben und mit den Dienern des Wortes Seelsorge und Hirtendienst üben, für die Zuführung der Kinder zum Katechismus sorgen, wozu übrigens auch die Obrigkeit mitwirken soll, bei der Konfirmation den Pfarrer umgeben, so dass dieser gewissermassen aus ihrer Mitte heraus funktioniert. Ferner *sollen die Seelsorger, beyde, Prediger vnd Elteste*, ein väterliches Aufsehen auf die ganze Gemeinde haben. Wer den Kirchenbesuch vernachlässigt, soll von den Ältesten selbst oder auf ihre Veranlassung durch Befreundete ermahnt, bezw. vor die Ältesten und Pfarrer berufen werden. Wer aber sich nicht weisen lassen will, *den mus man Gott vnd der Oberkeyt furen lassen* und alle unnötige Gemeinschaft mit ihm aufgeben. Die, welche zur Predigt, aber nicht zum Sakrament gehen, sollen ebenso ermahnt

2) F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation[2] (1864) 2616 schreibt den Entwurf der Ziegenhayner Kirchenzuchtordnung Butzer selbst zu. Ebenso H. Heppe, Kirchengeschichte beider Hessen (1876) 1252. — Vgl. W. Diehl, Zur Geschichte der Konfirmation (1897), S. 2f.

werden; verachten sie das Hl. Mahl, so tritt ebenfalls Aufhebung aller unnötigen Gemeinschaft ein. Diejenigen aber, die zwar zur Predigt und zum Sakrament sich halten, leben aber sträflich in Dingen, die jedermann für unrecht erkennt, werden nach erfolgter Ermahnung des Pfarrers und der ad hoc verordneten Ältesten vom Hl. Mahl ausgeschlossen und *wie ein Heyden* gehalten. Jene sträflichen Dinge sind falsche Lehre, Gotteslästerung, Mishandlung und Verführung von Frau und Kindern, Ungehorsam gegen die Eltern, Feindschaft und lieblose Schädigung des Nächsten an Ehre, Gut, Leib und Leben, öffentliche Unzucht und Unmässigkeit. Wird seitens des Presbyteriums auf Ausschluss vom Hl. Mahl und christlicher Gemeinschaft erkannt, so muss das Urteil vom Superattendenten bestätigt werden; nach der Bestätigung wird das Urteil öffentlich der Gemeinde bekannt gemacht, *damit nicht solcher sauerteig den ganzen teig des Christlichen volkes versaure vnd verderbe* (also zum Schutz der Gemeinde). Eventuell hat vor dem Urteil des Bannes der Superintendent im Beisein des Presbyteriums den Beschuldigten noch einmal zu ermahnen und, wenn er nicht eines grossen und offenbaren Lasters schuldig ist, ihn heimlich zu bannen (also im Interesse der Seelsorge). Der Gebannte wird zu keinem öffentlichen Amt und Thun von der Obrigkeit zugelassen; stirbt er im Bann, so wird er in der Stille begraben. Die Kinder der Gebannten, *weil sie mehr der Kirche, als ihnen geboren werden*, sollen von gläubigen Freunden vor den Ältesten zur Taufe, hernach zum Unterricht gebracht, eventuell aber den Eltern entzogen und in christlichen Familien erzogen werden. Der Gebannte kann nur durch ernstliche Busse, für welche die Ältesten eine bestimmte Frist ansetzen, der Kirche rekonziliiert werden. — Mit den Vorschriften für die Diener des Wortes, den Leuten zur richtigen Wahl der Gevattern behilflich zu sein, die, welche zum Tisch des Herrn gehen wollen, zu *beforschen* und sie der Gemeinschaft mit dem Herrn und den Brüdern zu erinnern, die Kranken zu besuchen, die *truncken-boltz* mit der Androhung göttlicher Strafen zu schrecken, schliesst die Ziegenhayner Kirchenzuchtordnung vom Jahre 1539.

Das Kirchenregiment, d. h. das Regiment über die ganze Kirche der Landgrafschaft Hessen, war durch die Visitationsordnung von 1537 [1]) in die Hände der sechs Superintendenten gelegt, selbstverständlich unter Oberleitung des Landgrafen, für welche jedoch sehr behutsame, Staat und Kirche möglichst wenig vermischende Bestimmungen getroffen waren. Das Gemeinderegiment dagegen, mit dem die Kirchenzuchtordnung von 1539 sich beschäftigt, liegt nur scheinbar in den Händen des Presbyteriums, und besteht ausschliesslich in der Seelsorge, d. h. in der Kirchenzucht. Die Begründung der Einrichtung des Presbyteriums mit der alten Ordnung des Heiligen Geistes, wie sie in

1) Richter 1281f.

der Schrift vorliege, ist echt reformiert gedacht, weniger die Begründung durch die Notdurft der Kirche und die Unmöglichkeit für die Pfarrer, allein Ordnung zu halten, am wenigsten der Gedanke, dass man, um der Notdurft abzuhelfen, auf die Ordnung des Heiligen Geistes zurückgreifen wolle. Calvin und a Lasco würden gesagt haben: weil wir gegen die Ordnung des Heiligen Geistes bisher ungehorsam gewesen sind, ist solche Notdurft über uns verhängt; kommt, wir wollen miteinander zum Herrn und Presbyter wählen, so wird er sich unser erbarmen. Auch mutet es uns völlig modern an, die Presbyter als Gehilfen des Pfarramts, aber keineswegs in allen Seelsorgegeschäften (z. B. nicht in der Seelsorge an den Kommunikanten und Kranken) fungieren zu sehen; der Pfarrer ist nicht Mitglied des Presbyteriums, sondern die Presbyter werden ihm beigeordnet zu seiner Unterstützung mit Rat und Hilfe. Geschichtlich hat dies Verhältnis darin seinen Grund, dass die Kirchenzuchtordnung von 1539 nur eine Art von Ergänzung der die Grundlagen der Hessischen Kirchenverfassung enthaltenden Visitationsordnung von 1537 bildete; sollte diese nicht umgestaltet werden, so konnte jene nicht organische Aenderungen vornehmen, sondern musste sich auf einen äusserlichen Appendix beschränken. Wir mögen mit Freuden den hohen echt reformierten Gedanken begrüssen, dass alle Kirchenzucht an der Gemeinde nur dann göttliches Recht hat, wenn sie Allen voran denen gegenüber gethätigt wird, welche die Kirchenzucht handhaben; die zuerst genannte Funktion der Presbyter ist auch hier, dass sie Aufsicht führen über Lehre und Leben der Pfarrer; wo sie Mangel finden, sollen sie daran sein, dass solches durch sie oder die Obrigkeit gebessert werde. Allein der Schein, als ob das Presbyterium dadurch dem Pfarrer übergeordnet wäre, sinkt dahin, weil jene Censur nur die ausdrückliche Kehrseite der Pflicht der Presbyter ist, auf der Seite des Pfarrers gegen Verleumdungen seitens der Gemeindeglieder zu stehen, weil ferner die eigentliche Censurierung der Pfarrer durch die Superintendenten in jedem zweiten Jahre auf den s. g. Diöcesansynoden (die aber nur aus Pfarrern bestanden) vorgenommen wurde, und weil endlich das wichtige reformierte Institut der Censura mutua des den Pfarrer einschliessenden Presbyteriums fehlt; erst in der Presbyterialordnung vom 7. April 1630, erneuert am 1. Februar 1657, ist die Censura mutua und manches Andere nachgeholt. Da war es freilich zu spät, und die Presbyterialordnung, da sie von vornherein auf schwachem Grunde ruhte, hat im Hessischen Kirchenleben wenig Einfluss gewonnen.[1])

1) Vgl. G. L. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht (1861), S. 49. 50 Anm. 15. — Über die Entwickelung der Kirchenzucht in Hessen vgl. F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation[2] (1864) 2596-663.

2. Kapitel.

Die deutschen evangelischen (lutherischen) Landeskirchen.

§ 358. Das landesherrliche Kirchenregiment vor der Reformation.

Die Gesellschaftsordnung der römischen Kirche ist in dem s. g. Corpus iuris Canonici niedergelegt. Dies besteht 1. aus dem s. g. Decretum Gratiani, einer Kompilation älterer Sammlungen von kirchlichen, bezw. päpstlichen Entscheidungen, welche um das Jahr 1150 der Mönch Gratian von Bologna herausgab; 2. aus drei späteren Dekretalensammlungen von Gregor IX. (1234), Bonifatius VIII. (1298) und Clemens V. (1313); 3. aus zwei kleineren Sammlungen, die von Buchhändlern des 16. Jahrhunderts hinzugefügt wurden. Das Corpus iuris Canonici enthält die Anschauungen und Ansprüche der römischen Kirche zur Zeit ihrer höchsten Machtentfaltung und ist daher bleibenderweise eine Quelle der schwersten Konflikte zwischen der Kirche und dem modernen Staat; denn Rom kann wohl tolerieren, es giebt aber seine Ansprüche niemals auf.

Nach dem Corpus iuris Canonici ist der römische Papst der *Vicarius Christi veri Dei*, der *Parochus mundi*, der *Episcopus universalis;* alle Getauften sind als Kirchenglieder, alle Ungetauften als Zubekehrende ihm unterworfen, jene im geographisch geordneten Diözesangebiet, diese im Missionsgebiet. Das Diözesangebiet verwaltet der Papst durch die Bischöfe, das Missionsgebiet verwaltet er selbst unmittelbar, und die Mönchsorden, seit 1622 die Congregatio de propaganda fide, sind dabei seine Gehilfen. Der Papst hat Pflicht und Recht, gesetzgeberisch alles an Gottes statt vorzuschreiben, was der Vollführung seines göttlichen Auftrages dient, ob es nun rein kirchliche oder bürgerliche Verhältnisse betrifft. Dem Bischof für seine Diözese überlässt der Papst die *Plenitudo potestatis*, d. h. sowohl die *Potestas ordinis,* als auch die *Potestas iurisdictionis (incl. administrationis)*, als ein Lehen, so dass er überall und zu jeder Zeit selbstregierend eingreifen kann (*Ius devolutionis*), und der Bischof nur *vocatus in partem sollicitudinis, non tamen in plenitudinem potestatis* ist. Wie der Bischof dem Papst, so sind dem Bischof die Pfarrer (Pastores, Rectores, Parochi, Personae) untergeordnet; wie die Diözese ein Lehen des Papstes ist, so die Parochie ein Lehen des Bischofs; wie die Diözese geographisch abgegrenzt ist, so auch die Parochie. Dem Pfarrer sind wieder Gehilfen, Capellani und Küster, untergeben. Die Parochie umfasste ursprünglich vielfach auch heidnisches Gebiet; allmählich bauten und dotierten Gutsherren auf ihren Höfen, Bauern in ihren Dörfern Bethäuser (Oratoria); die dort fungierenden Privatgeistlichen standen

unter der Aufsicht des Pfarrers, bis sie nach und nach selbständige Pfarrer, die ursprünglichen Pfarrer Archipresbyter oder Ruraldechanten wurden.

Nachdem unter den Karolingern die Ernennung der Bischöfe, unter den sächsischen und den ersten fränkischen Kaisern auch die der Erzbischöfe und Päpste in kaiserliche Hand gekommen war, wurde unter Papst Nicolaus II. auf der Römischen Synode im April 1059 aller Laieneinfluss bei der Papstwahl beseitigt und diese dem Kardinalkollegium als Instrument des Hl. Geistes übergeben.[1]) Durch die Beendigung des Investiturstreites im Wormser Konkordat, das am 22. September 1122 zwischen Papst Calixt II. Kaiser Heinrich V. geschlossen wurde, erhielt in Deutschland das Domkapitel das Recht zur Wahl der Erzbischöfe und Bischöfe, der Kaiser der Belehnung der Erwählten mit den Temporalien.[2]) Der kaiserliche Einfluss auf die Wahl der niederen Geistlichkeit wurde auf das eventuelle Präsentationsrecht reduziert.

Die Bischöfe sorgen durch bischöfliche und klösterliche Schulen für Heranbildung des Klerus und haben die Weihen des Klerus in ihrer Hand. Alle Geistlichen — *Tonsura facit clericum* — sind ausschliesslich den geistlichen Behörden, dem Bischof, dem Papste unterstellt (*Iurisdictio ecclesiastica personalis;* daher der Name *Geistliche, Spirituales* seit Gregor VII., vgl. § 16). Das Forum ecclesiasticum zieht jedoch nicht nur die Personen der Geistlichen in allen ihren Angelegenheiten, sondern auch alle bürgerlichen Verhältnisse, die in Beziehung zur Seelsorge stehen, vor seinen Stuhl. Die bischöflichen Behörden, unter denen das Justizkollegium den Namen Consistorium führt, bilden die bischöfliche, die päpstlichen die päpstliche Kurie. Die Exekutivmittel sind 1. seelsorgerlicher Art, also im Interesse des Seelenheiles des von

1) § 1: ut, obeunte huius Romanae universalis ecclesiae pontifice, inprimis cardinales episcopi diligentissima simul consideratione tractantes, mox sibi clericos cardinales adhibeant, sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedant. — § 6: Quodsi quis contra hoc nostrum decretum synodali sententia promulgatum per seditionem vel praesumptionem aut quodlibet ingenium electus aut etiam ordinatus seu intronizatus fuerit, non papa sed sathanas, non apostolicus sed apostaticus ab omnibus habeatur et teneatur, auctoritate divina et sanctorum apostolorum Petri et Pauli, perpetuo anathemate cum suis auctoribus, fautoribus, sequacibus a liminibus sanctae dei ecclesiae separatus abiiciatur, sicut Antichristus et invasor atque destructor totius christianitatis (vgl. C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums [1895], S. 45f.).

2) Kaiserliche Urkunde: Ego Henricus . . . . dimitto Deo et sanctis Dei apostolis Petro et Paulo sanctaeque catholicae ecclesiae omnem investituram per anulum et baculum et concedo in omnibus ecclesiis, quae in regno vel imperio meo sunt, canonicam fieri electionem et liberam consecrationem. — Päpstliche Urkunde: Electus autem regalia, absque omni exactione, per sceptrum a te recipiat, et que ex his iure tibi debet faciat (vgl. C. Mirbt 64).

der Strafe Betroffenen; dahin gehören alle kirchlichen Strafleistungen und Strafentziehungen bis zum Ausschluss von den Sakramenten (*Excommunicatio minor*) und von allem kirchlichen Gemeinschaftsleben (*Excommunicatio maior*); bei Klerikern (und Mönchen, bezw. Nonnen) wird auch Gefängnisstrafe und empfindliche Prügelstrafe angewandt; 2. sind die Exekutivmittel politischer Art; die Kirche macht den unbeschränkten Anspruch, weil ihr Interesse ein schlechthin öffentliches Interesse sei, dass die staatliche Gewalt (das *Brachium saeculare*) ihre Urteile bei Strafe des Interdiktes zur Ausführung bringe und durch entsprechende staatliche Strafen unterstütze: der Kaiser sei der Advocatus ecclesiae, zu deutsch: Rechtsbeistand, in Wirklichkeit Büttel der Kirche. Am deutlichsten und schärfsten wird dieser Anspruch als ein Glaubenssatz der Kirche erörtert von Papst Bonifatius VIII. in der berüchtigten Bulle Unam sanctam vom 18. November 1302.[1]) Die deutschen Kaiser erkannten den Anspruch an. Bereits Friedrich II. hatte dem Papste Innocenz III. in der Goldenen Bulle von Eger vom 2. Juli 1213 das Versprechen gegeben, das weltliche Schwert zur Ausrottung der Ketzerei zur Verfügung zu stellen,[2]) und in seiner Constitutio vom 22. November 1220 hatte derselbe Kaiser bestimmt, dass der mit der Exkommunikation der Kirche Bestrafte nach Jahresfrist, falls er mittlerweile nicht rekonziliiert sei, in des Reiches Acht verfalle.[3]) Später wurde die Frist auf sechs Wochen vermindert. So war allerdings die Bulle Bonifatius VIII. lange vorbereitet; sie pflückte nur die reife Frucht. Aber auch jene Vorbereitungen wären kaum möglich gewesen, wenn nicht nach der Anschauung des ganzen Mittelalters die Würde des Kaisers über das Heilige Römische Reich deutscher Nation einen ausgesprochenen religiösen Einschlag gehabt hätte. Das deutsche Reich war die abendländische Christenheit, und längst vor allen die Gewalt des Imperium einschränkenden Abmachungen mit dem Sacerdotium war in der kaiserlichen Würde die religiöse Pflicht gesetzt, für das Seelenheil der Christenheit zu sorgen durch die Mittel ihrer kaiserlichen Macht; jenen Abmachungen mit der päpstlichen

1) Uterque ergo est in potestate ecclesiae spiritalis scilicet gladius et materialis . . . . Ille sacerdotis, in manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem authoritatem spiritali subici potestati . . . Ergo si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spiritali; sed si deviat spiritalis minor, a suo superiori. Si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari . . . . Porro subesse Romano pontifici omnem humanam creaturam declaramus, dicimus, definimus, et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis (Mirbt 88f.).

2) Super eradicando autem hereticae pravitatis errore auxilium dabimus et operam efficacem (Mirbt 80).

3) § 3. Quecumque communitas vel persona per annum in excommunicatione propter libertatem ecclesie facta perstiterit, ipso iure imperiali bannus subiaceat (Mirbt 85).

Kurie kam eine Stimmung entgegen, welche das Eintreten für die religiösen Zwecke der Kirche als ehrenvoll für den Kaiser beurteilte, weil es in seinen kaiserlichen Rechten und Pflichten begründet war.

Das Verhältnis der fürstlichen Landesherren[1]) zu der Kirche ihres Territoriums bezog sich bis ins 15. Jahrhundert nur auf einzelne Befugnisse, die als Vogtei, Patronat u. dgl. in verschiedener Weise ihnen übertragen waren. Vom 15. Jahrhundert an wurden diese einzelnen Befugnisse zu allgemeinen, die Landesherren als solche üben Rechte über die Kirche aus, und die Landeskirchen entstehen in Deutschland. Zu dieser Entwickelung führten verschiedene Faktoren. 1. Seit dem Tage von Tagliacozzo (1268) begann das deutsche Reich als solches in einen Zersetzungsprozess einzutreten, der unaufhaltsam fortschreitend erst mit dem Erlöschen des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation im Jahre 1806 ein unrühmliches Ende fand. In diesen Prozess wurde die Einheit der Kirche in Deutschland hineingezogen, und die von der päpstlichen Kurie gegen die kaiserliche Gewalt ehedem gestärkten Fürsten waren fortan die Träger der Staatsidee und mächtig genug, um die Ansprüche Roms auf ihre Beherrschung zurückzuweisen (Kurverein zu Rense 1338, Goldene Bulle 1356). Der Grundsatz: *Jeder Herr ist Kaiser in seinem Lande* und *tantum valet Status in Territorio, quantum Imperator in Imperio* war massgebend; die Stände wurden *Schützer und Schirmer des Glaubens*, und jede Obrigkeit hatte die Pflicht, für Verkündigung des heiligen Evangeliums zu Gottes Lob, zu Frieden und Einigkeit zu sorgen. 2. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts erhob sich über den einzelnen Rechten der Landeshoheit eine allgemeine landesherrliche Verwaltungshoheit mit landesherrlichem Verordnungsrecht. Polizeiverordnungen entstanden für bürgerliche Wohlfahrt und gute Sitte, für Münzwesen und Wegeordnung, für Armenpflege und gegen Fluchen, Schwören und Trunksucht. Die vom Kaiser erlassenen Verordnungen hatten die Stände zu bestätigen, für ihre Gebiete zu formulieren, und die Ausführung hing von ihrem guten Willen ab. Je weniger die Kirche ihre Aufgabe löste, desto positiver wurden die Staatsaufgaben. Die Landesobrigkeit war der Inbegriff von Pflichten für das Gemeinwesen, und da sie sich Gott verantwortlich wusste, so fiel die Fürsorge für das Seelenheil der Unterthanen in ihren Bereich. Das Ius reformandi trat zuerst als Notpflicht auf, wenn die kirchlichen Gewalten ihre Pflichten versäumten, bald wurde seine Ausübung wesentliche Aufgabe des Berufs der Landesherren. 3. Die Einschränkung der päpstlichen Macht auf den Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts zu gunsten der Bischöfe

1) Vgl. besonders K. Rieker, Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschlands in ihrer geschichtlichen Entwickelung bis zur Gegenwart (1893), S. 7—40.

wurde zwar durch die Mainzer Acceptationsurkunde 1439 zum Grundgesetz des deutschen Reichs, und die deutsche Kirche war damit autonom geworden. Allein der schwächliche Kaiser Friedrich III. schloss das Wiener Konkordat 1448 ab, wodurch dem Papst wieder viele Rechte eingeräumt wurden, die das Baseler Konzil ihm entzogen hatte. Um sie durchzusetzen, verband sich der Papst mit den deutschen Fürsten gegen die Bischöfe und räumte den Fürsten weitgehende Befugnisse über die Kirchen und Klöster ihres Gebietes ein. — So entstand durch das Zusammenwirken verschiedener Faktoren im Widerspruch gegen die Lehre von dem Recht der Kirche über die weltliche Gewalt, unverträglich mit den Grundsätzen der Einheit und Allgemeinheit der Kirche des mittelalterlichen Katholizismus, das landesherrliche Kirchenregiment und das Landeskirchentum besonders in Brandenburg, Cleve, Württemberg, Österreich, Baiern und in Sachsen, wo selbst der Feind der Reformation, Herzog Georg, Klostervisitation durch weltliche Delegierte anordnete und sich in dem Bewusstsein sonnte: *er wäre in seinem Lande selbsten Pabst, Kaiser und Teutscher Meister.*

§ 359. Das landesherrliche Kirchenregiment im Reformationszeitalter.[1])

Die im vorigen Paragraphen entwickelten Anschauungen waren ein Gemeingut auch des 16. Jahrhunderts. Die deutschen Reformatoren, Luther und Melanthon insonderheit, teilten sie durchaus; nur innerhalb dieser Anschauungen brachten die gereinigten Begriffe von der Kirche und vom Allgemeinen Priestertum sehr wesentliche Klärungen und eine Verschiebung der Befugnisse hervor. Vom *Staat* reden die Reformatoren nur selten; denn einen Staat im heutigen Begriff des Wortes, als die von der Kirche verschiedene Rechtsgemeinschaft, gab es in jenen Tagen nicht; sie reden von der *Obrigkeit*, vom *weltlichen Regiment* als von *bona opera* und *bonae creaturae Dei*, und verkünden ihren sittlichen Beruf. Den Begriff der Kirche hat Luther erneut; aber er kennt sie nicht als eine vom Staat unterschiedene Gemeinschaft; mit der Idee der einen christlichen Kirche, deren Erscheinungsformen die vielen Kirchen bezw. Gemeinden sind, verbinden sich jene überkommenen Anschauungen, welche die Kirche mit der Christenheit, diese mit dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation verbinden, und diese Christenheit ist nach Territorien und Obrigkeiten abgeteilt. Nicht *Staat und Kirche* giebt es nach Luther, sondern die eine Christenheit und ihre territorialen Teile mit zwei Regimenten, zwei Ordnungen, Gewalten, Ver-

1) Die weitschichtige Litteratur bei Rieker 41 f.

waltungen, oder mit zwei Schwertern. Hier setzt das Allgemeine Priestertum ein, und eine neue Ordnung der beiden Gewalten ist die Folge. Um die reformatorischen Grundgedanken zu erkennen,[1]) hat man nicht auf den 28. Art. der Augustana sich zu stützen. Gewiss: *Non igitur commiscendae sunt potestates ecclesiastica et civilis;*[2]) aber es ist davon die Rede, unter welchen Bedingungen die bisherige bischöfliche Verfassung von den Evangelischen ertragen werden könne. Der Bischof aber war *geistlicher* und *weltlicher* Herr zugleich; führt er beide Gewalten, so soll er sie nicht vermischen, sondern in der Ausübung von einander scheiden: *ex hac confusione maxima bella, maximi motus exstiterunt* (§ 2). Auch die Schrift von 1523: Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei,[3]) ist nicht heranzuziehen. Die Veranlassung war der Befehl einiger Obrigkeiten, dass die Lutherische Übersetzung des Neuen Testamentes ausgeliefert werden solle; Luther setzt in dieser Schrift eine Obrigkeit voraus, die dem Evangelium feindlich gegenübersteht, also pflichtwidrig handelt, und seine Ausführungen werden von dieser Voraussetzung durchaus beherrscht. Die litterarischen Quellen für die reformatorische Anschauung über die beiden Schwerter finden sich in dem Sendschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung vom Jahre 1520,[4]) sodann in dem Traktat, Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können,[5]) in der Schrift: Von den Conciliis und Kirchen 1539[6]) u. a. Das Sendschreiben an den christlichen Adel ist an die regierenden deutschen Landesfürsten gerichtet und fordert sie zur Reform der christlichen Gesellschaft im Sinne des Evangeliums auf. Das Allgemeine Priestertum der Christen hebt den Unterschied zwischen Klerus und Laien prinzipiell auf. Auch die Obrigkeit ist geistlichen Standes, ein Mitglied des christlichen Körpers und ist schuldig, der Unterthanen Bestes zu suchen. Nur das ist der Unterschied zwischen der Obrigkeit und dem Geistlichen Amt: jene hat das Schwert, die Zwangsgewalt, dieses soll regieren durch die Predigt des Evangeliums und die Absolution. Thut nun die geistliche Gewalt ihre Schuldigkeit nicht, so hat die weltliche Obrigkeit das göttliche Recht, zu gunsten des Evangeliums einzugreifen, damit das Ganze nicht Schaden leide. Es ist

---

1) Auch insofern hat diese Erkenntnis besondere Schwierigkeit, als die Reformatoren, besonders Luther, nicht selten unbefangen die überkommene Terminologie in der überkommenen, nicht in der durch die Reformation umgeprägten, Bedeutung verwenden.

2) Augustana 28 12 (Müller 63).

3) Luther 22 59 f.

4) Luther 21 274 f.

5) Luther 22 244 f.

6) Luther 25 219 f.

also das überkommene Ius reformandi, das Luther proklamiert und tiefer, als es bisher geschehen ist, durch das Allgemeine Priestertum begründet; aber auch ihm ist dies Recht kein stetiges, der weltlichen Obrigkeit als solcher zustehendes, es ist die Ausübung eine ausserordentliche, nur für den Fall, dass die geistliche Gewalt versagt. Aus diesem Gedankenkreise heraus ist der bekannte Brief Luthers an den Kurfürsten vom 22. November 1526[1]) geschrieben, worin er ihn auffordert, eine Visitation anzuordnen: *Nu aber in E. K. F. G. Fürstenthum päbstlich und geistlicher Zwang und Ordnung aus ist, und alle Klöster und Stift E. K. F. Gn. als dem obersten Häupt in die Hände fallen, kommen zugleich mit auch die Pflicht und Beschwerde, solches Ding zu ordnen; denn sich's sonst niemand annimmt, noch annehmen kann noch soll.* Luther hält es für das Richtige, aber leider nicht Zuermöglichende, dass ein rechtes Bischofsamt aufgerichtet werde, *aber weil unser keiner dazu berufen oder gewissen Befehl hatte . . ., da haben wir des Gewissen wollen spielen, und zur Liebe Ampt (welchs allen Christen gemein und geboten) uns gehalten, und demüthiglich mit unterthäniger fleissiger Bitten angelanget . . . . unsern gnädigsten Herrn, als des Lands Fürsten, und unser gewisse weltliche Oberkeit, von Gott verordnet; dass Se. Churfürstl. Gnaden aus christlicher Liebe (denn sie nach weltlicher Oberkeit nicht schuldig sind) und umb Gottes willen, dem Evangelio zu gut und den elenden Christen . . . . zu Nutz und Heil, gnädiglich wollten etliche tüchtige Personen zu solchem Ampt fodern und ordnen.*[2]) In diesem Sinne ist auch der Ausdruck *Notbischöfe* zu verstehen, den Luther in seinem Brief an die Visitatoren in Sachsen vom 25. März 1539 und in der Schrift: Exempel, einen christlichen Bischof zu weihen vom Jahre 1542[3]) gebraucht; sie sind insofern Notbischöfe, als sie die rechtliche (Zwangs-) Gewalt, die in der römischen Kirche den Bischöfen zusteht, übernommen haben. Die Fürsten sind zu solcher Reformation berufen, weil sie Praecipua membra ecclesiae (der Christenheit) sind und Custodes utriusque tabulae legis.[4])

---

1) de Wette 3135 f.

2) Luther, Vorrede zu dem Unterricht der Visitatoren 1528 und 1538 (231 f.).

3) de Wette 5173. — Luther 26122 f.

4) Die Bezeichnung der Reges et Principes als praecipua membra ecclesiae stammt aus dem Mittelalter. Melanthon hat sie in seiner Schrift De iure reformandi (Corp. Ref. 3244) auf evangelischer Seite zuerst gebraucht; von ihm aus ist sie allgemein rezipiert (vgl. Tract. de pot. et prim. Papae 54 [Müller 339]). Die Ansicht von v. Scheurl (bei Richter-Dove-Kahl 503), dass der Ausdruck durch verdienstvoll und einflussreich zu übersetzen und Ausdruck dankbarer Pietät für die fürstlichen Bekenner des Evangeliums sei, ist zurückzuweisen. Die Erklärung von R. Sohm 1569 trifft vielmehr das Richtige: „Die weltliche Obrigkeit hat, nicht als solche (d. h. nicht als Oberhaupt des weltlichen Gemeinwesens), aber als Glied (Vogt) der Kirche die Pflicht, der Kirche (der wahren Kirche) den weltlichen Arm zu leihen, und die Leistung des weltlichen Armes, d. h. die

Uns modernen Menschen widerstrebt die Anschauung, dass die weltliche Obrigkeit mit ihrer Zwangsgewalt für das Evangelium und den rechten Gottesdienst einzutreten die Pflicht habe. Wo bleibt die Religionsfreiheit, die wir so gern als Errungenschaft der Reformation preisen? Die Antwort lautet: Religionsfreiheit war dem 16. Jahrhundert ein völlig fremdartiger und unbekannter Begriff. Gewissensfreiheit allerdings wird mit Nachdruck und Konsequenz gefordert; es ist ein Unrecht, irgend jemand zum Glauben zwingen zu wollen; aber Religionsfreiheit in dem Sinne, dass es jedem gestattet sei, seiner religiösen Ueberzeugung gemäss zu lehren und Gottesdienst zu halten, ist ganz undenkbar. Für die Evangelischen fordert Luther Duldung für die Predigt des Evangeliums, fordert er Freiheit, aber er lehnt es völlig ab, für den Unglauben, die Irrlehre, den Götzendienst Freiheit zu fordern oder zu gewähren. In der Auslegung des 82. Psalms vom Jahre 1530 [1]) stellt er es als Pflicht der Obrigkeit hin, die zu strafen, die wider die offenbaren gemeinen Artikel des christlichen Glaubens lehren; *hiemit wird Niemand zum Glauben gedrungen, denn er kann dennoch wohl gläuben, was er will. Allein das Lehren und Lästern wird ihm verboten* u. s. w. In einem *Rathschlag der Theologen zu Wittenberg, ob man die Wiedertäufer mit dem Schwert richten möge* findet sich die Unterschrift: *Placet mihi Martino Luthero.*[2]) In demselben Sinne: Bekenntnisfreiheit gegenüber dem herrschenden Irrtum, Bekenntniszwang gegenüber der herrschenden Wahrheit, urteilen alle Reformatoren. Uns modernen Menschen wird auch hier das Verständnis schwer; den Reformatoren war die Anschauung selbstverständlich. Denn sie wussten sich im Besitz eines objektiven untrüglichen Massstabes zur Entscheidung der Frage, wo die Wahrheit und wo der Irrtum sei; dieser Massstab sei Gottes Wort, und dem Worte Gottes gegenüber sei ein Zweifel ganz unmöglich. Was die spätere Dogmatik die Perspicuitas und Sufficientia der Heiligen Schrift nennt, war ihnen unbedingt feststehend, und den Gedanken, dass man die Heilige Schrift verschieden auslegen könne, weisen sie als unberechtigt zurück. So kann Luther in der angeführten Auslegung des 82. Psalms (39 250 f.) der weltlichen Obrigkeit die Pflicht auferlegen, nach der Heiligen Schrift bei Streitigkeiten der Papisten und der Lutherischen zu entscheiden; und in dem Bedenken vom 13. Juli 1530: Ob die Fursten recht daran gethan,

---

Übung äusserer Gewalt, ist wie die Pflicht, so zugleich das Vorrecht der weltlichen Obrigkeit . . . . In diesem Sinne und in diesem Sinne allein stellt die weltliche Obrigkeit das vornehmste Glied der Kirche, d. h. das von Gott gesetzte Haupt der Laiengemeinde nicht bloss in weltlichen Dingen (im Staat), sondern gerade auch in der Kirche dar" (vgl. Rieker 106f.).

1) Luther 39 250 f.

2) K. B. Hundeshagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik (1864), S. 112.

dass sie nicht haben dulden wollen das Klosterleben und Messe,[1]) ist ihm die Pflicht der Obrigkeit, für richtigen Gottesdienst und reine Lehre zu sorgen, ausser allem Zweifel.

Für Melanthons Anschauung, die sich mit der von Luther fast völlig deckt, genügt das Citat aus seinen Loci theologici vom Jahre 1535[2]): *Illud addendum est: Magistratum custodem esse non solum secundae tabulae, sed etiam primae tabulae, quod attinet ad externam disciplinam. Hoc est: Ad magistratum pertinet non solum cura tuendae tranquillitatis civium seu depellendi iniurias corporum et fortunarum, sed etiam disciplinae in religione retinendae ... Magistratus prohibere debet disciplinae causa externas contumelias religionis, manifestam idololatriam, blasphemias, impia dogmata, periuria.... Cum autem Magistratus sit custos legis et disciplinae, profecto maxime hanc partem tueri debet de externa reverentia erga Deum ... unum hunc principalem finem esse ... ut videlicet innotescat Deus ac glorificetur ... Debent igitur Magistratus prohibere impios cultus et impiorum dogmatum professionem, debent punire haereticos.....*

Von diesen Voraussetzungen aus scheint es nicht schwer zu sein, die Frage zu beantworten, welcher Behörde nach reformatorischer Anschauung das Kirchenregiment gebühre. Allein Vorsicht in der Beantwortung ist insofern geboten, als unter Kirchenregiment, Potestas ecclesiastica, im 16. Jahrhundert etwas ganz Anderes verstanden wurde, als wir heutzutage darunter verstehen. Nach der Anschauung der römischen Kirche ist die Trägerin dieser Potestas die Hierarchie, das Ziel ist, die Untergebenen zur ewigen Seligkeit zu führen, die Mittel sind die moralische und die rechtliche (Zwangs-) Gewalt, gleichgültig, ob diese Zwangsgewalt von der Hierarchie selbst oder durch die weltliche Obrigkeit ausgeübt wird; demgemäss und in diesem umfassenden Sinne sind die Bischöfe (und Pfarrer) die Rectores ecclesiae, ihre Gewalt ist das Regimen ecclesiasticum, ihre Thätigkeit: regere ecclesiam. Die Evangelischen verstehen unter Potestas ecclesiastica die geistliche Amtsgewalt, die zu dem Ziele, die Gemeinde zur ewigen Seligkeit zu führen, sich nur moralischer Mittel (*sine vi humana sed verbo*) bedient; gleichwohl wird der Name für die Träger dieser Potestas, die Pfarrer, übernommen, auch sie heissen Rectores ecclesiae, ihre Thätigkeit: regere ecclesiam, aber dies regere besteht lediglich darin, dass sie das Evangelium verkünden, und ängstlich ist die evangelische Kirche darauf bedacht, diese rein geistliche Potestas vor jeder Vermischung mit der rechtlichen (Zwangs-) Gewalt zu bewahren. Heute verstehen wir unter Kirchenregiment die Sorge für Besetzung der Pfarrämter, die Visitation der Pfarren, die Entfernung untauglicher Pfarrer, die Verwaltung des Kirchengutes, die Er-

1) de Wette 492f.
2) Corp. Ref. 21553.

hebung von Kirchensteuern u. dgl.; alles dies waren der evangelischen Kirche auch des 16. Jahrhunderts sehr wichtige Dinge, sie nannten es aber nicht Functionen des Kirchenregiments. Genauer lautet also die Frage: welcher Behörde ist die rechtliche (Zwangs-) Gewalt anzuvertrauen, die in der römischen Kirche in der Hand der Hierarchie liegt, in der evangelischen jedoch dem Geistlichen Amt nicht zusteht? In Erinnerung an das Ius reformandi, an den Titel: praecipua membra ecclesiae, der den Reges et Principes zusteht, an die Pflicht der Magistratus, die Custodia utriusque tabulae zu handhaben, ist zu sagen, dass der s. g. weltlichen Gewalt das Kirchenregiment in unserem Sinne zukam, aber nicht so sehr als ein Recht, denn vielmehr als eine heilige Pflicht, alles für die Kirche Christi zu thun, was sie mit ihren Mitteln thun kann, und zwar als Mitglied des einen grossen christlichen Körpers.

Doch ein naheliegendes Misverständnis ist hier zu beseitigen, nämlich die Meinung, dass den Reges et Principes als obrigkeitlichen Personen, deren christliche Frömmigkeit dadurch anerkannt würde, das Kirchenregiment zuerkannt worden sei. Schon die von Melanthon in der oben angeführten Stelle seiner Loci theologici von 1535 bevorzugte Bezeichnung Magistratus (Singular, Magistrat) sollte vor diesem Misverständnis schützen; es wird däucht uns unmöglich gemacht durch die durch zahlreiche Beispiele zu belegende Thatsache, dass die Stände den Fürsten in den kirchenregimentlichen Massnahmen als Mitarbeiter zur Seite stehen.[1]) Kurfürst Johann von Sachsen ordnet 1527 die erste grössere Kirchenvisitation *cum consilio procerum* an, und die Stände bitten 1533 um Wiederaufnahme der Visitation. Die in Torgau versammelten Stände stellen 1537 den Antrag, Konsistorien zu errichten. Der Rat von Leipzig bittet 1539 den Herzog Heinrich von Sachsen um Einberufung der Stände, damit sie über die Einführung der Reformation beraten möchten. Ähnliches lässt sich aus Brandenburg unter Joachim II. 1540, unter Johann Sigismund 1613 und 1615, aus Brandenburg-Ansbach unter Markgraf Georg 1528, aus Schleswig-Holstein 1542, aus Württemberg 1537 und 1540 berichten. Dass auch Fälle vorkommen, in denen Fürsten ihren Ständen die Teilnahme an der kirchlichen Fürsorge versagen, ist aus dem absolutistischen Zuge, der bereits sich kräftig geltend macht, zu erklären. Jene Beispiele aber beweisen zur Genüge, dass den Landesherren nicht persönlich, nicht ihren Personen, das Kirchenregiment oblag, sondern ihnen als Trägern der Landesobrigkeit, die sie mit den Ständen teilten; nicht persönliche, sondern politische Pflichten erfüllten sie in der Fürsorge für die Kirche durch die Mittel ihrer landesherrlichen Gewalt.

1) Rieker 133f.

§ 360. Das landesherrliche Kirchenregiment vom Reformationszeitalter bis zum Westfälischen Frieden. 1. Steigerung des Landeskirchentums. Die Konsistorien.

Durch den Augsburger Religionsfrieden 1555 trat der Grundsatz in Geltung: *Cuius regio, eius religio.* Nicht in dem Sinne, als ob damit die evangelische Kirche als eine gleichberechtigte zweite Kirche neben der römisch-katholischen anerkannt wäre. Nach wie vor blieb das Dogma von der einen römisch-katholischen Kirche und der einen Christenheit in dem Heiligen Römischen Reiche deutscher Nation in Kraft. Nach wie vor blieben die Anhänger Luthers kraft der Bulle Decet Romanum Pontificem vom 3. Januar 1521 als Ketzer von der Kirche ausgeschlossen und kraft des Wormser Ediktes vom 8. und 26. Mai 1521 der Reichsacht verfallen. Nur die politische Zwangslage gebot es zunächst, auf die Durchführung der Exkommunikation und der Reichsacht zu verzichten und vorläufig Duldung zu gewähren. Den Fürsten und Ständen wurde nur ein formales Ius reformandi, das Recht zur Bestimmung der Konfession in ihren Territorien, zugestanden; wohlgemerkt den Fürsten und Ständen, unter denen die römische Kirche die Majorität hatte, während im Volk sieben Zehntel der lutherischen Lehre anhingen, zwei Zehntel den Sekten, nur ein Zehntel der römischen Kirche. Aber auch das bewilligte Ius reformandi war lediglich den *Augustanae Confessioni Addictis* zuerteilt; die Augsburger Konfession gab die bestimmtesten Schranken, alle Begünstigung oder nur Duldung der Sekten, wie jede Abweichung von der Augustana waren ausgeschlossen.

Das Landeskirchentum empfing durch den Religionsfrieden eine dauernde Befestigung. Von einer einheitlichen evangelischen Kirche war keine Rede; jede Landeskirche blieb eine in sich abgeschlossene Grösse, die mit den übrigen Landeskirchen in keinerlei Fühlung stand. Von einer Religionsfreiheit ist auch vorerst keine Spur zu entdecken; jeder Landesfürst hielt es für seine heilige Pflicht, für das Heil seiner Unterthanen Sorge zu tragen, demgemäss nur die Konfession, der er nach seiner religiösen Überzeugung angehörte, in seinem Lande zur allein herrschenden zu erheben und als solche zu erhalten. Neigte sich der lutherische Landesherr der reformierten Konfession zu, so wurde sein ganzes Land reformiert und umgekehrt; wer sich nicht fügen wollte, durfte von dem Ius emigrandi nach § 24 des Religionsfriedens Gebrauch machen; nur in den Frei- und Reichsstädten, wo bis 1555 die römisch-katholische und die evangelische Konfession neben einander bestanden hatten, mussten nach § 27 beide geduldet werden. Das erste Beispiel der Religionsfreiheit, aber auch nur in Bezug auf Lutheraner und Reformierte, gab Johann Sigismund von Brandenburg, als er 1613 zur reformierten Konfession übertrat und bei der Gelegen-

heit auf sein höchstes Regal, die Einführung der reformierten Konfession in seinem ganzen Lande, verzichtete; politische Rücksichten bewogen ihn zu solcher Toleranz, aber der Anschauung seiner Zeit von den heiligen Pflichten des Landesherrn war sie fremdartig und widerstrebend.[1])

Der durch den Augsburger Religionsfrieden geschaffenen völligen Abhängigkeit des territorialen Konfessionsstandes von dem Belieben, oder besser: von der jedesmaligen religiösen Überzeugung des Landesherrn, ging die seit längerer Zeit getroffene Einrichtung landesherrlicher Verwaltungsbehörden zur Seite, die Konsistorien. Es ist wohl keine Frage, dass der Ursprung der Konsistorien in nahem Zusammenhange mit den Visitations-Kommissionen der Jahre 1526 f. steht. Die Visitatoren schufen in jedem Amtsbezirk in dem Superattendentenamt eine Unterinstanz — nach Vorgang der von Aepinus verfassten Stralsunder Kirchenordnung von 1525[2]) —, welche die Aufsicht über die Pfarrer ihres Bezirks zu führen und in Ehesachen, besonders wenn es sich um Ehescheidung handelte, zu erkennen hatte; in schwierigen Fällen hatte der Superintendent an den Amtmann zu berichten, dieser berief dann ein Kollegium, das unter seinem Vorsitz aus dem betreffenden Pfarrer, dem Superintendenten und dem Rat (oder aus Mitgliedern des Rates) bestand und nach Verhörung der Parteien das Urteil zu fällen hatte; in den schwierigsten Fällen entschied der Landesherr. Das Bedürfnis nach einer den Superintendenten und jenes Kollegium leitenden oberen Instanz wurde vorläufig durch die weiter bestehenden Visitations-Kommissionen befriedigt, bis der zu Torgau versammelte Ausschuss der Landschaft am 13. Mai 1537 bei dem Kurfürsten den Antrag auf Errichtung von vier Konsistorien — Name und Inhalt nach römischem Muster — stellte, wodurch die Massregel der Visitationskommissionen zu einer ständigen Einrichtung, aber mit Erweiterung der Befugnisse, gestaltet werden sollte. Der Kurfürst übergab den Antrag zur Begutachtung an eine aus Theologen und Juristen der Wittenberger Universität gebildete Kommission, in der Justus Jonas den Vorsitz führte. Das von ihm verfasste Wittenberger Bedencken der Consistorien halben 1538[3]) will *alle Fälle und Casus, die von alters her zu der ecclesiastica iurisdictio gehört haben* dem Konsistorium überweisen, das übrigens — ganz nach Analogie des römischen Officials — aus nur einem Iudex bestehen solle. Im Februar 1539 wird zunächst in Wittenberg ein Konsistorium, aber nicht aus einem

1) Vgl. Philipp Zorn, Die Hohenzollern und die Religionsfreiheit (1896), S. 15f. — Carl Mirbt, Die Religionsfreiheit in Preussen unter den Hohenzollern (1897), S. 9f.

2) Richter 122f.

3) Aem. L. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland (1851), S. 82f.

Iudex, sondern aus einem Kollegium bestehend, eingerichtet. In der Constitution vnd Artickel des Geistlichen Consistorij zu Wittembergk (Wittenberger Konsistorialordnung) von 1542[1]) wird das Bedürfnis ausdrücklich damit motiviert, dass *die Visitatores nicht können alzeit bey einander sein,* und dass der Geschäftsbereich der Konsistorien sich auf *die kirchen sachen vnd eusserlich kirchen zwangk Disciplin vnd ordnung* erstrecke und sich mit der Iurisdictio ecclesiastica der römischen Kirche decke. Es sind drei Konsistorien in Sachsen vorgesehen: zu Wittenberg, Zeitz und Zwickau (oder Salfeld); das Kollegium in Wittenberg besteht aus vier Kommissarien, nämlich zwei Theologen und zwei Rechtsgelehrten; ihnen beigegeben sind ein Fiskal, ein Notar nebst Substituten, zwei geschworene Boten oder Cursores; die Zusammensetzung der beiden anderen Konsistorien weicht von der in Wittenberg etwas ab. Der Geschäftsbereich umfasst Aufsicht über die Pfarrer, ihre Lehre und ihr Studium, Gottesdienst und Cärimonieen, Vorschriften über Ordnung der Taufe, des Heil. Abendmahls, der Feste, über Kirchenbesuch und Sakramentsempfang der Gemeinde, über christliche Ordnung an den Sonn- und Festtagen, den Begräbnissen, über Instandhaltung der Kirchen und Kirchhöfe. Vor allem aber hat das Konsistorium über Ehesachen, geschlechtliche Sünden, Verachtung der Eltern, Gotteslästerung, Meuterei wider die Pfarrer, zu gutem Teil in Konkurrenz mit den Ämtern und Gerichten, zu befinden, Visitation und Inquisition vorzunehmen, aber auch dem Pfarrer gegen alles ihm geschehende Unrecht Schutz und Schirm darzubieten. Der Geschäftsbereich der Konsistorien ist demnach ausserordentlich weit ausgedehnt; er umfasst alles Regiment der Kirche mit alleiniger Ausnahme der Potestas ordinis des Geistlichen Amtes, das allein durchs Wort regiert.

Unter den des Kirchenrechts Beflissenen wird die Frage erwogen, ob die Konsistorien landesherrliche Behörden, also Organe der weltlichen Obrigkeit, oder kirchliche Behörden seien. Gewichtige Autoritäten, wie Mejer, Richter, Hinschius, Zorn, Sohm und der römisch-katholische Maassen, entscheiden sich mit aller Bestimmtheit dafür, dass sie landesherrliche, dagegen Dieckhoff, Kleinert und Rieker,[2]) dass sie kirchliche, nicht politische Behörden seien. Darin hat gewiss Rieker recht, dass man in ihnen nicht staatliche im Gegensatz zu kirchlichen Behörden zu sehen habe. Allein der Gegensatz in dieser Form existierte im 16. und 17. Jahrhundert nicht. Die Reformatoren mit ihrer ganzen Zeit kennen in der einen Christenheit nur zwei Gewalten, die geistliche Gewalt und die weltliche. Die geistliche regiert nur *Verbo sine vi corporali*, die weltliche ist Rechtsgewalt und Zwangsgewalt. Aber die Inhaber der weltlichen Ge-

1) Richter 1367f.
2) Vgl. Rieker 167f.

walt, der Landesherr mit seinen Ständen und die Magistrate, sind *praecipua membra ecclesiae* und *custodes utriusque tabulae*, sie haben ganz bestimmte religiöse Obliegenheiten, sie haben mit ihrer Macht das Evangelium zu schützen und zu fördern, nicht als christliche Persönlichkeiten, sondern, wie Rieker so treffend dargelegt hat, als politische Machthaber. Die Konsistorien sind von der Landesherrschaft eingerichtet, werden von ihr besetzt, stehen unter ihrer Aufsicht, und gerade die wichtigsten Dinge sind der persönlichen Entscheidung des Landesherrn vorbehalten. Gewiss ist ihre Wirksamkeit nicht von der Willkür des Landesherrn abhängig, sie haben die Richtschnur für ihr Verhalten im Worte Gottes und in den Bekenntnissen; aber dieselbe Richtschnur erkennt der Landesherr in allen seinen Massnahmen, wenigstens in thesi, an und die *Custodia utriusque tabulae* will er nur nach dieser Richtschnur verwalten. In naiver Unbefangenheit spricht dies Bewusstsein Friedrich III. in der Churfürstlichen Pfalz Kirchen Raths Ordnung de Anno 1564 aus[1]): *Bekennen hiemit offentlich: Nachdeme Wir Uns aus dem seeligmachenden Wort Gottes erinnert, dass Unser, wie einer jeden Christlichen Obrigkeit, fürnehmstes Amt und Befehl seye, Unsere vertraute Unterthanen nicht allein mit Gericht und Recht bey gutem, züchtigem, friedlichem und ruhigem Leben und Weesen zu erhalten, zu schützen und zu schirmen, sondern auch dieselbige mit getreuen gottesförchtigen und tauglichen Seelsorgern, Kirchen- und Schuldienern zu versehen, und also beydes die äusserliche Zucht und Policey, auch den wahren reinen Gottes-Dienst, so viel an Uns ist, zu pflantzen und zu handhaben* u. s. w. In derselben Auffassung hatte einst Luther, von der Not der evangelischen Kirche gedrängt, seinen Kurfürsten *als des Landes Fürsten und unsere gewisse weltliche Oberkeit, von Gott verordnet* zur Einrichtung von Visitationen aufgefordert; dass ihm nicht ganz wohl dabei war, geht aus seiner Bemerkung hervor, der Kurfürst möge *aus christlicher Liebe (denn sie nach weltlicher Oberkeit nicht schuldig sind) und umb Gottes willen, dem Evangelio zu gut und den elenden Christen zu Nutz und Heil* das Werk unternehmen. Als Luther die Konsequenzen der Massnahmen in der Errichtung der Konsistorien erlebte, sah er seine angedeuteten Befürchtungen verwirklicht und das gesammte kirchliche Leben unter das landesherrliche Kirchenregiment gebracht. An Daniel Cresser in Dresden schreibt Luther am 22. Oktober 1543: *Si enim futurum est, ut aulae velint gubernare Ecclesias pro sua cupiditate, nullam dabit Deus benedictionem, et fient novissima peiora prioribus, quia, quod fit absque fide, non est bonum; quod autem absque vocatione fit, haud dubie absque fide fit, et dissolvitur . . . Distincta volumus officia Ecclesiae et aulae, aut deserere utrumque . . . Sub Papa miscuit (Satan) Ecclesiam politiae, sub nostro tempore vult miscere politiam Ecclesiae.*[2]) Im Verlauf

1) Richter 2 276.
2) de Wette 5 596.

der Zeit sind die Konsistorien geblieben, was sie von Anfang an waren: Organe des landesherrlichen Kirchenregiments; die theokratische Einheit hat sich nach und nach differenziert in die Gebiete des Staates und der Kirche, und die Konsistorien sind geworden, was sie von Anfang an nicht waren: staatliche Organe im Gegensatz zu kirchlichen. —

Das Kirchenregiment in den Städten gestaltete sich ganz nach Analogie des landesherrlichen Regiments. Der theokratische Zug der ganzen Zeit verleugnet sich nirgends; aber das freie Bürgertum machte auch in kirchlichen Angelegenheiten seinen Einfluss und seine Rechte geltend. In schöner evangelischer Weise gründet die Kirchenordnung von Stralsund 1525[1]) die ganze Auffassung auf die beiden Sätze: *Vornemlick schall vorsorget werden, dat gades wort lutter rein vnd klar geprediget werde ahne alle thosettinge* — und: *So nun de karcken unn scholen myt gades wort vorsorget syn, iss vörder tho erachten, dat darby ock de rechte frücht (von) gades word gedreuen werde; denn dat rycke gades steilt nicht in den worden, sundern in der dhat, dat wy uns der armen so herzlick annehmen, als sick Christus unser angenahmen hefft.* Das Kirchenregiment hat der Rat in der Hand: *wy borgermeister, rathmanne vnd regenten der stadt Stralsundt mith rade vnd wyllen unser gemeinte* haben die Kirchenordnung *bedacht vnd vpgerichtet*; über die Prediger, denen Unterprediger zur Verwaltung der Sakramente zur Seite stehen, weil jene *eres studerendes haluen* sie nicht administrieren können, ist ein *äuerster prediger* gesetzt (Superintendent) zur Aufsicht; er darf aber neue Einrichtungen nicht treffen, *ahne den rath der anderen prediger, so gott de vellicht mehr erleuchtet hadde, alsse ehn.* Gleichwohl hat die Disziplin, das Einsetzungs- und Absetzungsrecht über die Prediger lediglich der Rat in der Hand, indem er sich der Hilfe des Superintendenten dabei bedient. Der Gemeinde ist nur insofern eine Mitwirkung eingeräumt, als aus ihrer Mitte verständige und gottesfürchtige Leute verordnet werden, welche die Armen aus dem gemeinen Kasten zu versorgen, aber nicht der Gemeinde, sondern dem Rat *unn dor beneuen verordneten* Rechnung abzulegen haben. Die Grundzüge dieser Kirchenordnung sind typisch; Modifikationen lassen sich allerdings überall nachweisen; in den von Bugenhagen herrührenden Kirchenordnungen, von der Braunschweiger 1528 an, ist auch eine Weiterbildung in Beteiligung der Gemeinde durch ihre Verordneten und durch die von diesen und dem Rat erwählten Schatzherren an der Armenverwaltung, der Besoldung, selbst an der Einsetzung und Absetzung der Prediger wahrzunehmen. Dies alles ist für die Geschichte der Kirchenverfassung im Zeitalter der Reformation von nicht geringer Bedeutung, weniger für unseren Zweck, da überall die Obrigkeit, der Rat, das Kirchen-

1) Richter 123f.

regiment in Händen hat, und da die Beteiligung der Gemeinde stets sich nach den politischen Einrichtungen richtet, nicht ersichtlich aus kirchlichen Motiven hervorgegangen ist.

§ 361. Fortsetzung. 2. Beteiligung des Lehrstandes und der Gemeinde am Kirchenregiment.

Es handelt sich hier nicht um die Frage, ob dem Amt, welchem das *publice in ecclesia docere et sacramenta administrare* anvertraut ist, das geistliche Regieramt verbo sine vi humana in der Gemeinde zukomme. Diese Frage ist nie aufgeworfen worden, weil ihre Bejahung selbstverständlich ist. Die Reformation hat auch den Sprachgebrauch der reformatorischen Kirche Rector und regere ecclesiam übernommen, freilich mit der wesentlichen Modifikation, dass der Träger des Geistlichen Amtes in der evangelischen Kirche Rector ecclesiae nur kraft der Predigt des Evangeliums ist. Immerhin klingt die römische Überlieferung, die nur den Priestern, nicht den Kaplänen, das Regere ecclesiam zuschreibt, hie und da auch in evangelischen Kirchenordnungen noch durch, wie z. B. die Pommersche Kirchenordnung 1535 und die Braunschweig-Wolfenbüttler Kirchenordnung 1543 den Beruf, *die Kirche zu regieren mit dem göttlichen Wort*, im Gegensatz zu seinen Adjutoren allein dem (Ober-) Pfarrer beilegt. Die Reformatoren wachen sorgfältig darüber, dass dies *Regiment* des Geistlichen Amtes unangetastet bleibe, aber auch mit weltlichem Regiment, wie bei den Bischöfen der römischen Kirche, nicht vermengt werde. Wenn Luther am 5. Mai 1525 an den Rat zu Danzig schreibt[1]): *Das evangelische Regiment soll der Prediger alleine mit dem Munde treiben, und einem Jeglichen seinen Willen allhier lassen: wer es annimmt, der nehme es an; wer es nicht will, lasse es*, so redet er zwar vom Regiment des Pfarrers; allein ein Misverständnis ist durch die vorhergehenden Worte ausgeschlossen: *Aber das Evangelium ist ein geistlich Gesetz, darnach man nicht regieren kann, sondern muss dasselbe Jeglichem vor sich selbst stellen, ob er alles thun oder lassen werde. Und man kann und soll auch Niemanden dazu zwingen, gleich als zum Glauben; denn hier nicht das Schwert, sondern der Geist Gottes lehren und regieren muss. Darumb soll man das geistlich Regiment des Evangelii ferne scheiden von äusserlichen weltlichem Regiment und ja nicht durch einander mischen.* Und wenn Melanthon 1522 schreibt: *Spiritualiter regitur solo verbo Dei, non humana potentia* und *Ministerium Evangelii plane spirituale regimen est*,[2]) so ist durch den Wortlaut selbst ein mit Rechtszwang ausgestattetes höheres Kirchenregiment von Bischöfen ausgeschlossen. Aber auch in Bezug auf das

1) de Wette 2657.

2) Melanthon, Themata circularia (1522) 21 und 25 (Corp. Ref. 1596).

geistliche Regimen pastorum durch Gottes Wort ist hervorzuheben, dass es nicht im absoluten Sinne zu verstehen ist: *Obedite praepositis vestris* (Hebr 13 17). *Haec sententia requirit obedientiam erga evangelium. Non enim constituit regnum episcopi extra evangelium. Nec debent episcopi traditiones contra evangelium condere, aut traditiones suas contra evangelium interpretari. Idque quum faciunt, obedientia prohibetur* — heisst es in der Apologie.[1]) Also auch in dem geistlichen Regiment stehen nicht die Pfarrer als Regenten über den Gemeinden, sondern das Wort Gottes regiert durch sie; wie die Gemeinden die Pflicht haben, den Gehorsam ihnen zu verweigern, wenn sie nicht das Wort Gottes lehren, so haben die Gemeinden nicht ihnen, sondern dem Wort Gottes, das durch sie verkündet wird, zu gehorchen.

Nicht von diesem geistlichen Regiment durch das Wort Gottes ist hier zu handeln, sondern von der Frage, ob der Lehrstand als solcher Anteil an der äusseren Kirchengewalt gehabt habe. Dass aus dem Umstand, dass die Wittenberger Theologen, Luther, besonders Melanthon und Bugenhagen, oft zur Einrichtung von Kirchenordnungen herbeigezogen wurden, nicht geschlossen werden kann, sie seien als Gesetzgeber der Lehre oder der Verfassung anerkannt worden, leuchtet ein. Viel zu sehr war das Bewusstsein allgemein, dass es sich überhaupt nicht um eine neue Lehre, sondern um das alte Evangelium handele; viel zu sehr auch war man darauf bedacht, die Verfassung dem Vorbilde und dem Rat der apostolischen Kirchen entsprechend zu gestalten, als dass die Mitwirkung der Theologen über den Rat der Sachverständigen hinausgegangen wäre. Auf derselben Linie steht auch die Thatsache, dass bei Abfassung von Kirchenordnungen die Fürsten oft von der Mithilfe *unserer* Theologen, *unserer* Superintendenten reden; denn oft genug begnügten sich auch die Fürsten mit der Billigung ihrer Kirchenordnungen durch einzelne inländische oder ausländische Theologen nach ihrer Wahl, und der Effekt, nämlich die Beruhigung, nichts wider Gottes Wort anzuordnen, war derselbe. Allerdings wurde das Urteil des Lehrstandes von grossem Gewicht, wenn sie in der Ablehnung der Kirchenordnung das Wort Gottes auf ihrer Seite zu haben meinten, und öfter haben sich die Fürsten da gefügt. Als Albrecht von Preussen 1558 seine von Melanthon und Brenz als christlich, der Heiligen Schrift und der Augustana entsprechend anerkannte Kirchenordnung publizierte, opponierte der Lehrstand, weil in der Weglassung des Exorcismus bei der Taufe Osiandrismus und Calvinismus gewittert wurde, und die Kirchenordnung trat nicht in Kraft. Das Gegenteil war in Kursachsen nach dem Tode Melanthons der Fall; die Konkordienformel und die Kirchenordnung von 1580 wurden unter dem

3) Apol. 14 (De potestate ecclesiastica) § 20 (Müller 289); vgl. Apol. 10 (De utraque specie Coenae Domini) § 17: Tract. de pot. et prim. Papae 26 (Müller 234.333).

bestimmenden Einfluss von Jak. Andreä eingeführt; die Pfarrer mussten unterschreiben, oder mit Weib und Kind von dannen ziehen; der Rechtsstandpunkt, dass der Lehrstand einen Anteil an der Entscheidung der Kirchengewalt habe, ist nicht geltend gemacht worden.

Allerdings fehlt es nicht an Ausnahmen, in welchen dem Lehrstande eine Beteiligung am Kirchenregiment ausdrücklich vorbehalten war. Als solche Ausnahmen haben wir nicht die ganz singulären Verhältnisse in Preussen und in Kurbrandenburg anzusehen, in denen das bischöfliche Regiment und die bischöfliche Jurisdiktion dort bis 1587, hier bis 1573 [1]) vorläufig übernommen war. Von Belang dagegen sind die Bestimmungen der Kirchenordnungen von Pommern und Hessen, in welchen dem Lehrstande als solchem Teilnahme am Kirchenregiment eingeräumt war. In Pommern hatte Herzog Philipp 1541 (Pfarrer-) Synoden verordnet, *damit man sich der Lehre, Ceremonien und anderer Stücke, so noch unrichtig, der Schrift gemäss vereinigen, und vergleichen möchte, und dasjenige abschaffen, was derselbigen Lehre entgegen, und widrig wäre*, — unter dem Vorbehalt, künftig etliche der fürnehmsten Räte dazu abzuordnen. [2]) Der Lehrstand war damit einverstanden und bat den Herzog, ihm zu verschaffen, dass er seine Jurisdiktion und Kirchengerichte ordentlich möchte haben und halten; 1543 beschlossen sie, *dass die Gewalt Synodos zu verschreiben und unter geistlichen Personen allein zu halten bei uns sein und bleiben soll*; den fürstlichen Gesandten solle nach der Versammlung Kenntnis von den Beschlüssen mit der Bitte sie zu vollstrecken gegeben werden, — also die alte römische Advokatie oder Vogtei der Fürsten zu gunsten der Hierarchie. Später bezeichnen die Synoden das kirchliche Regiment als ihr ausschliessliches Recht; auf der Greifswalder Synode 1556 fordern sie, dass die Prediger und Kirchendiener unter sich *in ecclesiasticis et communibus civilibus causis, als in hereditatibus*, ihr eigen Gericht unter vom Fürsten ernannten Superintendenten und Konsistorien haben sollten. Die Kirchenordnung 1563, obgleich der Lehrstand darin mit seiner Ansicht nicht durchdrang, redet noch von der Pflicht der Obrigkeit, das Kirchenregiment nicht zu unterdrücken, sondern das Predigtamt zu ehren, zu beschirmen und zu versorgen. [3]) Die Konsistorien, bestehend aus dem Superintendenten und zwei Theologen, denen zwei vom Fürsten ernannte Juristen und ein Notar zur Seite stehen, haben für reine Lehre, Cärimonieen, Disziplin und Gericht zu sorgen, das Kirchengut zu hüten u. s. w. Den Superintendenten steht die Aufsicht über Lehre und Cärimonieen in ihrem Kreise, die Ordination, Institution und die geistliche Jurisdiktion im Konsistorium zu, während die Partikular-

1) Richter 2462.458f.

2) Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland (1851), S. 123f.

3) Richter 2232.

synoden Zucht und Ordnung aufrecht halten und mit Strafrecht gegen die Pastoren ausgerüstet sind; Generalsynoden werden zur Schlichtung von Streitigkeiten u. dgl. berufen und werden vom Fürsten mit einigen Räten, sowie von der Ritterschaft und den Städten mit einigen Deputierten beschickt. Doch seit 1593 wurden die Synoden nicht mehr gehalten, und die Jurisdiktion der Generalsuperintendenten ging auf die Konsistorien über, — die Bahn der anderen Landeskirchen wurde auch hier betreten.

In Hessen war die Homberger Reformation des Lambert v. Avignon 1526 ein unausgeführtes, weil unausführbares Ideal geblieben. Die kirchliche Entwickelung des Landes kam eine Zeit lang (1527—1529) unter kursächsischen Einfluss, bis der geschmeidige, von Rom und den Wiedertäufern nicht unbeeinflusste Butzer unionistische Gedanken zur Geltung brachte. Bereits 1531[1]) wurden den Ideen Butzers gemäss sechs mit bischöflichen Vollmachten ausgerüstete Superintendenten, *denen in geistlichen Sachen alle geistlichen und weltlichen Befehlshaber untergeben sein sollten*, ernannt und nach Zürichs Vorbild, dem Butzer auch in Ulm und Strassburg gefolgt war, Synoden der Pfarrer und Superintendenten eingerichtet. Doch erst die Visitationsordnung von 1537[2]) brachte beides zum Vollzug. Der Landgraf setzt sechs Superintendenten ein; doch die Pfarrer jedes der sechs Bezirke haben hinfort bei Abgang ihres Superintendenten das Recht, aus ihrer Mitte drei den übrigen Superintendenten vorzuschlagen; diese wählen einen der Präsentierten, und der Landgraf hat das Recht der Bestätigung und Ablehnung. Die Superintendenten, jeder in seiner Diözese, und die Gesammtheit derselben, haben volle bischöfliche Gewalt; alle zwei Jahre halten sie in jeder Pfarre Visitation; die Lehre, die Amtstüchtigkeit, der Lebenswandel der Pfarrer, die Heilserkenntnis der Gemeinde wird geprüft; sie haben die Prüfung und Konfirmation der von den Patronen präsentierten Pfarrer, die Präsentation der Kandidaten für die Stellen des landesherrlichen Patronats, die Sorge für Erhaltung der Kirchengüter und die Handhabung der Zucht über die Pfarrer bis zu deren Absetzung in ihrer Macht, wenn auch wichtigere Sachen vor die Synode kommen und der Entscheidung des Fürsten unterliegen. Die Synoden sind doppelter Art: Diöcesansynoden, welche jährlich der Superintendent mit seinen Pfarrern hält, und Generalsynoden, welche die Superintendenten jährlich mit je einem von den Diöcesen gewählten Pfarrer am Sitze des Fürsten halten. — Dass in dieser rein bischöflichen Verfassung die Einrichtung von Presbyterien für die Kirchenzucht in den Einzelgemeinden durch die Ziegenhayner Ord-

---

1) F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengeschichte seit dem Zeitalter der Reformation[2] (1864), 2 324 f.

2) Richter 1 281 f.

nung 1539 ein reformiertes, heterogenes Element war, das kraft innerer Notwendigkeit verkümmern musste, ist bereits oben bemerkt. Aber auch das bischöfliche Regiment blieb nicht unversehrt. Die Kirchenordnung des Andreas Hyperius von 1566 vermochte sich zwar trotz ihrer Klarheit und Einheitlichkeit nicht durchzusetzen; aber die Erbeinigung 1568 knüpfte an die frühere Entwickelung dergestalt an, dass die jährlichen (General-) Synoden nicht nur aus den Superintendenten und Pfarrern, sondern auch aus einigen theologischen Professoren von Marburg und fürstlichen Räten zusammengesetzt werden sollten. Überdies behielt sich der Landgraf vor, wenigstens alle drei Jahre, aber auch so oft er es für nötig hielt, eine besondere Inquisition und Visitation über Superintendenten und Pfarrer *durch die Unsern* anzustellen. Dass die fürstlichen Räte bald genug ein völliges Übergewicht auf den Synoden erlangten, lässt sich erwarten, und der Schritt in die reine Konsistorialverfassung, die Landgraf Moritz 1599 durch Errichtung des Konsistoriums in Cassel, 1610 durch Errichtung des Landeskonsistoriums in Marburg einführte, hat in der That nichts Überraschendes.

Für die Gemeinden war kein Raum im Regiment der Landeskirche. Die Synoden, wo immer sie gehalten werden, sehen Vertreter der Gemeinden nicht in ihrer Mitte. Die Gemeinde hat sich einfach den Beschlüssen der Synoden oder den Entscheidungen des Landesherrn bezw. seines Konsistoriums zu fügen. Mit wenig Hoffnung, das auf den unteren Stufen zu finden, was der Gemeinde auf den oberen versagt war, wendet sich der Blick auf das lokale Gemeinderegiment. Wo sind da die mit den Pflichten der Gemeinde korrespondierenden Rechte in der Verwaltung und Jurisdiktion? Wir scheiden hier aus die Rechte der Gemeinde am Kirchengut. Nach Richter[1]) gehört es nicht hierher. Wenn auch in seiner früheren Zeit Luther das Eigentum der Gemeinde verfochten hat, so wurden doch in allen Kirchenordnungen dem bisherigen Rechtsstand entsprechend die Kirchenstiftungen als Trägerinnen des Eigentums angesehen. *Darum galten auch die Kirchenväter, Juraten, Kastenmeister, oder wie sie sonst genannt wurden, meist nicht als Organe, durch welche die Gemeinde ihr Recht ausübte, sondern als Vertreter der Kirchenstiftung, denen die Parochianen mit dem Rechte, bei der Ablegung der Rechnungen gehört zu werden, gegenüberstanden.* Das Recht der Gemeinden, ihr Interesse an den kirchlichen Anstalten geltend zu machen, beruhte nicht auf der Anerkennung einer Teilnahme der Gemeinde an den Ordnungen ihres Lebens, sondern darauf, dass den Parochianen die Deckung der kirchlichen Bedürfnisse oblag. — Die auffindbaren Rechte der Gemeinden und ihr Anteil an dem Regiment wird auf folgendes zu beschränken sein:

1) Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland (1851), S. 147.

1. Die Rechte der Gemeinde bei der Pfarrwahl hat Melanthon in einem Bedenken von 1536 und in der Schrift De abusibus emendandis 1540[1]) fixiert: *Ceterum in eligendis pastoribus etsi ius patronis nollemus adimi, tamen nec patroni praeficiant pastores non prius commendatos aliquo testimonio ecclesiae, hoc est honestiorum hominum in eo coetu, cui commendatur pastor. Et liceat ecclesiae reiicere impios aut non ideoneos, aut referre rem ad episcopos aut eos, qui loco episcoporum sustinent gubernationem ecclesiae.* Faktisch kommt in den Territorien nur ausnahmsweise das Wahlrecht der Gemeinden vor (z. B. Kirchenordnung von Lippe 1538);[2]) dagegen dringen die Grundsätze Melanthons, wonach der Gemeinde und ihren Vertretern ad hoc ein Vetorecht zugestanden wird, in weiteren Kreisen durch. Die Württemberger Kirchenordnung 1559 ging darin voran; die Bestimmungen derselben, dass keiner Kirche wider ihren Willen ein Kirchendiener aufgedrungen werden solle, dass der vorläufig Ernannte mehrere Male in der Gemeinde predigen und erst bestätigt werden solle, wenn die Gemeinde nichts mit Grund wider ihn einwende u. s. w., sind fast wörtlich in die Kirchenordnungen von Braunschweig 1569, von Lippe 1571, von Kursachsen 1580 übergegangen,[3]) ebenso in Hessen seit 1574.[4]) Es ist bedauerlich, dass dies geringe Recht der Gemeinden trotz der neueren Presbyterial- und Synodal-Ordnungen an manchen Orten durch einfache Ignorierung misachtet wird.

2. Im Zusammenhange mit diesem Vetorecht der Gemeinde bei der Besetzung des Pfarramts steht das in thesi unmisverständliche Recht, bezw. die Pflicht der Gemeinde, über falsche Lehre zu urteilen. Demgemäss heisst es in den Regensburger Artikeln 1541: *Tribuenda est auctoritas verae ecclesiae, quod penes eam est verus intellectus seu interpretatio scripturae. Ita est quidem donum interpretationis penes veram ecclesiam, sed non est certis personis aut locis alligatum. Porro omnia, quae dicta sunt de vero intellectu et dono interpretationis, pertinent ad eos solos, qui sunt viva membra ecclesiae. Tertio tribuenda est ecclesiae auctoritas constituendi iudicia de doctrina.* Dem ganz entsprechend sollen auch die in Aussicht genommenen Synoden, in denen die Kirche das Gericht über die Lehre üben soll, auch aus Gemeindegliedern bestehen, und noch 1564 äussern sich die evangelischen Fürsten und Stände in ihrer Erklärung wegen eines Konzils dahin, dass *auf ein General-Concilium gehören nicht allein die Geistlichen, sondern auch die Weltlichen und Laien, als Kaiser, Könige u. s. w. Soviel aber die anderen Laien, so nicht fürstmässiges, sondern geringeres Standes sind, belanget, da sollen dieselben, wenn*

1) Corp. Ref. 3184; 4544 (vgl. Richter, Geschichte u. s. w. 58).
2) Richter 2489.
3) Richter 2201. 322. 328. 406.
4) G. L. Büff, Kurhessisches Kirchenrecht (1861), S. 308.

sic sonst qualificiret, auch nicht ausgeschlossen werden.[1]) Doch diese schönen Gedanken bleiben Gedanken und sind niemals in irgend eine Verwirklichung eingetreten,

3. Der Bann. Wir stellen die Lehre der Bekenntnisschriften voran. Der deutlichste Ausspruch findet sich Art. Smalc. 3 9: *Den grossen Bann, wie es der Pabst nennt, halten wir für ein lauter weltliche Straf und gehet uns Kirchendiener nichts an. Aber der kleine, das ist der rechte christliche Bann, ist, dass man offenbarliche, halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sakrament oder ander Gemeinschaft der Kirche kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden. Und die Prediger sollen in diese geistliche Strafe oder Bann nicht mengen weltliche Strafe.*[2]) In dem von J. Jonas verfassten Wittenberger Bedencken der Consistorien halben 1538 wird jedoch davon abgewichen: *Zu dem soll der Bau ein burgerlich straff mit sich bringen, als suspensionen ab officio, Item vf ein Zeitlang absonderung vom Radtstuel, Item Vorbietung seines handwercks seiner narung.*[3]) Noch stärker in der Constitution vnd Artickel des Geistlichen Consistorij zu Wittembergk 1542.[4]) Der kleine Bann, den die Art. Smalc. allein gelten lassen, ist nach der Augustana 28 21[5]) den Bischöfen (Pfarrern) befohlen: *Porro secundum evangelium seu ut loquuntur de iure divino nulla iurisdictio competit episcopis ut episcopis, hoc est, his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum, nisi remittere peccata, item cognoscere doctrinam, et doctrinam ab evangelio dissentientem reiicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae sine vi humana, sed verbo.* Wie hier den Predigern (Bischöfen) die jurisdiktionelle Befugnis der Erteilung des kleinen Bannes zugeschrieben wird, so auch in Tract. De pot. et prim. Papae 60: *Evangelium tribuit his, qui praesunt ecclesiis, mandatum docendi evangelii, remittendi peccata, administrandi sacramenta, praeterea iurisdictionem, videlicet mandatum excommunicandi eos, quorum nota sunt crimina, et resipiscentes rursum absolvendi.*[6]) Wenn es gleichwohl § 24 heisst: *Ad haec necesse est fateri, quod claves non ad personam unius certi hominis, sed ad ecclesiam pertineant; ut multa clarissima et firmissima argumenta testantur* (Mt 18 19 squ.) . . . *Tribuit igitur principaliter claves ecclesiae et immediate* (fast mit denselben Worten § 68) —, so ist wohl zu beachten, dass der Gegensatz der Ecclesia, welcher die Schlüssel und damit die Jurisdiktion überwiesen sind, nicht etwa die Pastores sind — ein derartiger Gegensatz besteht überhaupt nicht —, sondern die Einzelpersonen

1) Richter, Geschichte u. s. w. 59f.

2) Müller 323. — Vgl. Luther an die Hessischen Theologen 1533 (de Wette 4 462).

3) Richter, Geschichte u. s. w. S. 82f. 93.

4) Richter 1 367f. 372.

5) Müller 64.

6) Vgl. § 74, Apol 14 (De potestate ecclesiastica) § 13 (Müller 340. 342. 288).

der römischen Bischöfe, bezw. der Papst; § 74 sagt: *Constat iurisdictionem illam communem excommunicandi reos manifestorum criminum pertinere ad omnes pastores.*[1]) Allein es ist nicht weniger zu beachten, dass die Pastores hier ausdrücklich als Vertreter der Gemeinden, die namens der Gemeinde handeln, auftreten, wie schon die Braunschweiger Kirchenordnung 1528 den Bann als *der Prädicanten ördel im namen der gemeyne* bezeichnet.[2]) So war es naheliegend, dass die Gemeinde, in deren Namen die Pastoren den Bann übten, auch bei der Jurisdiktion irgendwie beteiligt wurde, um so mehr, als bei der Lehre vom Bann überall der Schriftgrund in Mt 18 15 f. gesucht und gefunden wurde. Von dieser Stelle geht Luther aus in seiner Schrift: Von den Schlüsseln 1530,[3]) um Verhandlung vor der Gemeinde und Urteil der Gemeinde zu fordern. Neun Jahre später am Sonntag Invocavit sucht Luther seine Wittenberger über den Bann zu belehren: *Solchen Bann wollten wir gern anrichten, nicht dass es ein Kaplan oder Prediger allein thun sollte oder könnte, Ihr alle musst selbs mit helfen, wie S. Paulus sagt: Mit Euer Versammlung und mit meinem Geiste, das ist, mit dem ganzen Haufen.*[4]) In dem Wittenberger Gutachten 1540[5]) geht Melanthon in derselben Weise vor: *Restituatur et excommunicatio, non ante ut in litibus rerum profanarum, sed de iudiciis manifestis, adhibitis in hoc iudicium senioribus in qualibet ecclesia;* mit derselben Deutlichkeit in De abusibus emendandis:[6]) *Nec liceat soli pastori ferre sententiam excommunicationis sine ulla decuria iudicum aut nemine adhibito ex honestioribus viris ecclesiae. Ut enim vocantur haec iudicia ecclesiae, ita plures sunt adhibendi, ut Paulus voluit. Tyrannis est inimica ecclesiae.* Gleichwohl liegt der Zuordnung des Bannes zu dem Amte als solchem ein richtiges Gefühl zu grunde, das sich nur noch nicht aus den traditionellen Vorstellungen völlig befreien und zu klarer Aussprache gelangen kann. Die Kirchenordnungen[7]) geben uns ein gewisses Recht zur Unterscheidung der seelsorgerlichen Zurückhaltung eines unwürdigen Gemeindegliedes vom Heil. Mahl (z. B. Niedersächsische Kirchenordnung 1585[8])) und dem Ausschluss desselben auf jurisdiktionellem Wege; jenes ist Sache des Pastors als Seelsorgers, bezw. Beichtigers, dieses Sache der Gemeinde; jenes geschieht im Interesse des Sünders, damit er sich nicht schwerer versündige, dieses, wie die Kirchenordnungen sehr deutlich zu erkennen geben, zum Schutz der

1) Müller 333. 341. 342.
2) Richter 1 112.
3) Luther 31 126 f. 175 f.
4) Luther 59 162.
5) Corp. Ref. 3 965.
6) Corp. Ref. 4 548.
7) Richter-Dove-Kahl 839.
8) Richter 2 472.

Gemeinde; jenes auf grund des erkannten Seelenzustandes, dieses auf grund öffentlicher Sünden; dieses daher mit Gewalt, jenes nur durchs Wort, so dass es seinem Begriffe nach in dem Abraten, Warnen, Bitten besteht, während es dem Sünder überlassen wird, ob er darauf hören will oder nicht. Dem Reformationszeitalter kann die Konfundierung von beidem nicht zum Vorwurf gemacht werden; aber es ist zu beklagen, dass noch in heutiger Zeit beides nicht gesondert und dem Pastor eventuell, ob auch nur vorläufig, die Macht gegeben wird, selbstwillig ein Gemeindeglied vom Heil. Abendmahl auszuschliessen, d. h. mit dem Bann zu belegen.[1])

Den grossen Bann hatten die Art. Smalc. beseitigt, und dennoch schlich er sich bald wieder ein; schon 1538 in dem Bedenken der Wittenberger Theologen und 1542 in der Geschäftsordnung des Sächsischen Konsistoriums tritt er ausdrücklich hervor. Ausserdem aber gab es innerhalb des kleinen Bannes zwei Grade, welche dadurch sich unterschieden, dass die Zurückhaltung vom Heil. Mahl, von der Patenschaft und gewöhnlich auch von der Trauung in dem niederen Grad unter der Hand, in dem höheren Grad durch öffentliche Verkündigung vor der Gemeinde vollzogen wurde; denn die *Ausschliessung aus der kirchlichen Gemeinschaft*, was als Bezeichnung des höheren Grades galt, war doch materiell nichts Anderes als das, was auch der niedere Grad verfügte. Da nun für den niederen Grad der spezifische Ausdruck *Separatio oder kleiner Bann* gebraucht wurde (z. B. Niedersächsische Kirchenordnung 1585),[2]) so wurde für den höheren Grad natürlich wieder die Bezeichnung *grosser Bann* eingeführt, mit welchem dann jene genannten weltlichen Nachteile und Ehrentziehungen verbunden wurden. Durch die Dogmatiker wurde dies in ein System gebracht. Somit gab es ausser der der Seelsorge angehörenden Vermahnung einen dreifachen Bann: 1. die Excommunicatio minor, im Ausschluss vom Heil. Mahl, Patenschaft, Trauung; 2. die Excommunicatio maior im Ausschluss (Abschneidung) von der kirchlichen Gemeinschaft überhaupt mit öffentlicher Verkündigung vor der Gemeinde; 3. die Excommunicatio maxima (der Name kommt jedoch nicht vor; sie ist auch nicht eine höhere Stufe als die excommunicatio maior, sondern nur eine verschärfte Art derselben) in mancherlei bürgerlichen Nachteilen an Ehre und Nahrung.

---

1) Mit voller theoretischer Klarheit haben den Unterschied von Seelsorge und Kirchenzucht erst die Verhandlungen der 3. Rhein. Provinzialsynode vom Jahre 1841 (Barmen 1842) erwiesen: jene sei ein Privatverfahren, diese ein öffentliches Verfahren, jene habe die Leitung und Besserung des Einzelnen, diese aber die Wohlfahrt und Würde der Gemeinde und die Heiligkeit des Sakramentes vor Augen und wolle verhüten, dass diese Würde verletzt und das Heiligtum befleckt und gemein gemacht werde.

2) Richter 2472.

Dieser Bann in seinen beiden erstgenannten Formen — die dritte ist römisches Erbteil — wird, wie fast ohne Ausnahme in allen Kirchenordnungen hervorgehoben wird, auf den Befehl Christi Mt 18 gehandhabt. Man hat den ernsten Vorsatz, die Stufen der Kirchenzucht in dem Verfahren mit dem Sünder inne zu halten, bevor es zum Banne kommt; so beginnt der Pfarrer die Ermahnung unter vier Augen; fruchtet sie nicht, so wird die Ermahnung in Gegenwart der Kirchenväter (zwei oder drei Zeugen) wiederholt; ist sie auch dann vergeblich, so wird es der *Gemeinde* gesagt, und die *Gemeinde* verwarnt ihn, bevor er für einen Heiden oder Zöllner gehalten wird. An diesem Punkte freilich begann die Schwierigkeit; wo war die *Gemeinde*? In der lutherischen Kirche Deutschlands gab es überhaupt keine Gemeinden, organisierte Mikroekklesien, sondern nur Parochieen der *Kirche*, und die Kirche war in dem Pfarrer repräsentiert, bis die Konsistorien die Kirchenzucht übernahmen, und das Konsistorium ist die Kirche. Sehr instruktiv Mecklenburgische Kirchenordnunng 1570[1]): *Wann der offenbar sünder seines Pastors vetterliche vermanunge verachtet, oder in seinen sünden trotziglich vnd ruchloss fortferet, so sol jne das Consistorium, sobald es dauon berichtet, ex officio Citieren, Oder es soll der Pastor dem Kirchengericht oder Consistorio anzeigen, Nach dem befehl Christi: Die Ecclesiae, vnd Paulus: iudicet Ecclesia etc. — Es nennet aber Christus, die Kirche oder Gemein, nicht denn gemeinen, vnuerstendigenn, vnerfahren Pöfel, auch nicht einen Tyrannischen Bapst oder Bischoff allein, viel weiniger öffentliche Feinde des Euangelij, Sondern die fürnembsten Gliedtmassenn, der warenn Kirchen, Nemblich, Gottselige, Christliche, gelahrte, verstendige Mennere, vnnd Eltesten, nicht alleine von Pastorn vnd predigeren, Sondern auch von anderen verstendigen Christen auss allen Stenden, denen die Gemein Gottes der Kirchen gericht befohlen hat.* Also das Konsistorium ist die Kirche; von einer Gemeindeaktion, einer Beteiligung der Gemeinde an der Jurisdiktion ist in keiner Weise die Rede in den lutherischen Landeskirchen. Anders allerdings, wo reformierte Einflüsse sich nachweisen lassen; so in der Kirchenordnung von Pfalz-Zweibrücken 1557,[2]) ähnlich in der Ziegenhayner Kirchenzuchtordnung 1539.[3]) Brenz und Melanthon billigten vor Herzen eine Mitwirkung der Gemeinde,[4]) und Luther schrieb am 2. April 1543 an Anton Lauterbach in Pirna: *Placet exemplum Hassicae excommunicationis; si idem potueritis statuere, optime facietis.*[5]) Aber es fehlten eben die Gemeinden, und es fehlte die Einsicht und der Mut, vielleicht auch die Voraussetzung, mit einer durchgeführten Gemeindebildung

1) Richter 2331.
2) Richter 2194f.
3) Richter 1290f.
4) Corp. Ref. 8806. 937.
5) de Wette 5551.

voranzugehen; man hatte die *Kirche* und an der *Kirche* liess man sich genügen. Auch dass nach allgemeiner Sitte die Sünder in Gegenwart der *Kirchenväter* ermahnt wurden, bevor sie der *Kirche* d. h. dem Konsistorium angezeigt wurden, ist nicht etwa ein Einlenken zur Mitwirkung der Gemeinde bei dem Kirchenregiment der Jurisdiktion. Die Kirchenväter — wir haben es oben erörtert — fungierten überhaupt nicht als Repräsentanten der Gemeinde, sondern als Vertreter der Kirche qua Eigentümerin des Kirchengutes, und dass sie zur Jurisdiktion herbeigezogen wurden, geschah nicht wegen ihrer Eigenschaft als Kirchenväter, sondern deshalb, weil die Pfarrer bei Ausführung des Gebotes Christi Mt 18 16 geeignetere Männer nicht zur Hand hatten.

Nur zur Vervollständigung sei notiert, dass aus den Sendgerichten des Mittelalters bei Keuschheitsvergehen eine Kirchenbusse ohne Bann in die lutherische Kirche übertragen war, und dass im 17. Jahrhundert vielfältig diese Busse mit Geld abgekauft wurde, — eine Observanz, die noch bis vor kurzem im Konsistorialbezirk Cassel inne gehalten wurde. — Die neueste Kirchengesetzgebung in Deutschland hat es gezeigt, dass ohne Bann die Kirche eine autorative Lebensordnung nicht durchführen kann. Der Name Bann wird zwar aus guten Gründen vermieden; aber die Bestimmungen neuerer Kirchengesetze über die Entziehung des Wahlrechtes, der Patenschaft, des Heil. Abendmahls, auch der kirchlichen Trauung bei Verächtern der Taufe, der Konfirmation u. s. w. sind nichts Anderes, als der altevangelische Bann. Bei förmlichen Austritten aus der Kirche werden die Namen der Gemeinde mitgeteilt, eine Bescheinigung, dass die Austretenden sich selbst exkommuniziert haben.

§ 362. Fortsetzung. Rückblick.

Überblicken wir die obwaltenden Anschauungen und Einrichtungen des Regimentes der Kirche und der Einzelgemeinde im 16. Jahrhundert, so ist deutlich, dass von einer Organisation der Gemeinde und, weil auf der Organisation der Gemeinde die Organisation der Kirche ruhen muss, auch von dieser in keiner Weise die Rede sein kann. Eine Gemeinde gab es überhaupt nicht, sondern nur eine Parochie, einen Haufen von evangelischen Christen, äusserlich abgegrenzt von andern Haufen, lediglich Subjekt von allerlei Pflichten, lediglich Objekt des Kirchenregiments. Die trotz der Landstände auf politischem Gebiete herrschenden absolutistischen Doktrinen von Fürstenmacht verquickten sich mit theokratischen Doktrinen, und als Drittes im Bunde betätigte sich der römische Kirchenbegriff, zu dem die reformatorischen Anschauungen hinabgesunken waren. Jenes Axiom: die Obrigkeit sei *Custos utriusque tabulae,* blieb unangetastet; die Geburtswehen der evangelischen Kirche und die äusserste Gefährdung ihres Bestandes liessen die schwache und unselbständige in dieser Theorie Heil und

Rettung schauen, obgleich es weder Luther noch Melanthon und Andern entging, dass ein gefährliches Spiel getrieben wurde. Hatte diese Theorie sich Boden gewonnen und festgesetzt, und das geschah mit grosser Geschwindigkeit, so konnte es nicht vermieden werden, dass das *l'état c'est moi* im Munde des Fürsten zum *l'église c'est moi* im Munde des Konsistoriums als fürstlicher Behörde wurde; was für die Kirche im ganzen galt, übertrug sich auf die Einzelparochie, dort das Konsistorium, hier der Pfarrer, eine Konsistorialkirche und eine Pfarrerparochie war das Ergebnis. Schon damit sind wir auf spezifisch römischem Boden angelangt; denn es ist nichts Anderes, als das römische Hierarchentum, in welchem die Kirche κατ' ἐξ. sich repräsentiert, was wir hier in modifizierter Form finden. Selbstverständlich suchen wir unter diesen Verhältnissen nach dem evangelischen Kirchenbegriff vergeblich. Wir haben in der evangelischen Kirche im ganzen und im einzelnen die römische Heilsanstalt vor uns, eine Schule für erwachsene Leute, Konsistorien und Pfarrer sind die *Kirche* und Christen erster Klasse, die andern Christenmenschen sind *der gemeine, vnverstendige vnd vnerfahrene Pöfel.* Der Begriff der Gemeinde fehlt, darum auch der Begriff der Heilsgemeinschaft, der Kirche oder Gemeinde als Congregatio sanctorum. Auf allen Gebieten, die wir durchwandert haben, auf dem Gebiet der Katechetik, der Homiletik, der Poimenik, der Liturgik, der Liebesthätigkeit in ihren mannigfaltigen Formen haben wir dasselbe gefunden, was sich im Gebiet des Kirchenregiments von neuem uns aufdrängt: dass die Reformation in ihren Anfängen stecken geblieben ist, dass sie die richtigen evangelischen Prinzipien aufgestellt und in bewundernswerter Weise unter Beweisung des Geistes und der Kraft theoretisch geltend gemacht hat, — aber die Durchführung dieser Prinzipien ist ihr nicht beschieden gewesen. Das prinzipiell Richtige wurde nicht nur aus der Praxis verdrängt, wenn anders man die schwachen und mislungenen Versuche eine Praxis nennen kann; es wurde — und das ist das Verhängnisvolle — auch aus der Anschauung völlig verdrängt. Den rohen, römisch erzogenen Gemeinden, besser: Parochieen, gegenüber war der pädagogische Gesichtspunkt, also die völlige Bevormundung der Gemeinden in der That am Platz; aber die Tendenz aller gesunden Pädagogik fehlte, nämlich sich selbst überflüssig zu machen und an der eigenen Selbstvernichtung zu arbeiten. Es ist freilich für alle autoritativen Mächte eine sittliche Zumutung ernstester Art, an ihrer Selbstentsetzung zu arbeiten: *aliis inserviendo consumor*; allein diese Zumutung zu stellen bleibt divini iuris. Menschlich, nicht göttlich, ist es, die Erfüllung dieser Zumutung zu versagen, ja die Pflicht solcher Erfüllung sich nicht einmal klar zu machen. Auf dem Gebiet des Familienlebens zerstören tausendfach wohlmeinende Eltern ihr Lebensglück, wenn sie fortfahren wollen, ihre erwachsenen Kinder als unmündig zu behandeln, und sie müssen es erleben, dass

diese sich nicht ohne Gewaltsamkeit emanzipieren. Auf staatlichem Gebiet hat es Ströme von Blut gekostet, bevor das absolutistische Regiment der Obrigkeiten sich in das konstitutionelle verwandelte, und eine grosse Summe edelster Güter ist darüber zu grunde gegangen. Auch auf dem Gebiet der Liebesthätigkeit haben wir dieselbe Erscheinung wahrgenommen; die bevormundende Wohlthätigkeit — man denke an Hamburg —, welche die Pflicht vergass, sich selbst überflüssig zu machen, korrumpierte die Bevölkerung; die Innere Mission, welche den Satz ihrer ursprünglichen Statuten, der von der Pflicht der Selbstauflösung zu gunsten der organisierten Kirche sprach, dahin veränderte, dass an Selbstauflösung nicht mehr gedacht wurde, droht in gewisser Beziehung ein Hemmschuh der sozialen Organisation der Gemeinden zu werden; was wunder, dass auch das Kirchenregiment denselben Weg einschlug und derselben Vis inertiae unterlag.

Aber noch eine Bemerkung ist hier am Platz. Es ist in der prinzipiellen Erörterung über das Kirchenregiment hervorgehoben worden, dass eine bestimmte Kirchenverfassung, also auch Art des Kirchenregiments, für die evangelische Kirche nicht divini iuris oder von Gott geboten ist, dass es für die evangelische Kirche ganz gleichgültig ist, wie sie verfasst und von welchen Organen sie regiert wird, wenn sie nur materiell namens der Kirche, zu ihrer Erbauung im Sinn der Schrift, demnach so regiert wird, dass sie das Regiment als ihr Selbstregiment, d. h. als das Regiment der Kirche qua unsichtbarer über die Kirche qua sichtbare anzuerkennen im stande ist. Diejenige Verfassung und dasjenige Regiment ist allezeit die bezw. das beste, wodurch am besten der Kirche oder Gemeinde gedient wird. Der Grundsatz soll unangefochten und uneingeschränkt bestehen bleiben. Allein das schliesst nicht aus, dass die praktische Erwägung und die praktische Erfahrung bestimmte Grenzlinien zieht, innerhalb deren das unantastbare Prinzip, dass die Kirche in aller Regierung, die ihr widerfährt, virtuell Selbstregierung zu erkennen habe, am besten bewahrt bleiben kann. Diese Grenzlinien schliessen ein derartiges Überwuchern der *Kirche* über die Gemeinde aus, dass die Gemeinde zur blossen Parochie hinabgedrückt wird, sie schliessen die Erkenntnis und die Geltendmachung der Erkenntnis ein, dass die Gleichung Kirche = Gemeinde die Grundlage ist, auf der allein die *Kirche* als organisierter Komplex organisierter Gemeinden sich in gesunder Weise aufbauen kann; sie schliessen weder das Aufsichtsrecht des Staates, noch den s. g. Summepiskopat des Landesherrn aus, wohl aber fordern sie die Moderation des landesherrlichen Kirchenregiments durch rein kirchliche bezw. gemeindliche Organe. Auch durch genaue Innehaltung dieser Grenzen bezw. Forderungen ist jedoch das Wohl der Kirche und ihre wahre Erbauung nicht garantiert, nur die Ermöglichung der Erbauung ist damit gegeben, und auch diese nicht in so ausschliesslicher Weise, dass ausserhalb dieser Grenzen

die Ermöglichung fehlte. *Der Geist ist es, der lebendig macht*, der Geist allein. Aber der Geist bedarf des Leibes, der Inhalt der Form, wenn er sich äussern soll, eines solchen Leibes, dass dieser zu einem tauglichen Organ für die Bethätigung des Geistes zu werden vermag; entbehrt der Geist desselben, oder wird er in eine Form gebannt, in der er sich nicht zu entfalten vermag, so wird er gedämpft, und die Gemeinde = Kirche kann die Aufgaben nicht erfüllen, die ihr von ihrem Haupt und Herrn gegeben sind.

§ 363. Fortsetzung. Theorieen zur Rechtfertigung des landesherrlichen Kirchenregiments.[1]

Es konnte nicht ausbleiben, dass für die thatsächlichen Verhältnisse des landesherrlichen Kirchenregiments von Juristen und Theologen ein theoretischer rechtfertigender Unterbau geliefert wurde. Es geschah in dem s. g. Episkopalsystem, dem Territorialsystem und dem Kollegialsystem.[2]

1. Das Episkopalsystem. Die Vertreter des Episkopalsystems knüpfen gern an die von Johann Hus[3] stammende, von Luther und Melanthon aufgenommene Dreiteilung des christlichen Gemeinwesens: Status politicus, ecclesiasticus und oeconomicus an. Allen drei Ständen gebührt das Kirchenregiment; die Berufung und Anstellung der Pfarrer darf *christianus et pius Magistratus* nicht vornehmen *sine voluntate et consensu ministerii et reliquae Ecclesiae*, sagt Martin Chemnitz. Aber das Interesse an dem Regiment der ganzen Kirche tritt durchaus zurück hinter dem Interesse, das landesherrliche Regiment ins rechte Licht zu stellen. Unter den drei Theologen: Martin Chemnitz (1522 bis 1586), Leonhard Hutter (1563—1616) und Johann Gerhard (1582 bis 1637), die für den Episkopalismus eintreten, ist es besonders der letztgenannte, der grosse Jenenser Dogmatiker, der in Betracht kommt. Im 25. Locus seiner Loci theologici: De Magistratu politico tritt er ein für den Beruf der christlichen Obrigkeit, die *Custodia utriusque tabulae* zu handhaben; aber was der Obrigkeit an sich zukommt, war ihr entrissen, bis durch den Passauer Vertrag (1552) dieses Vorspiel des Augsburger Religionsfriedens, das alte Recht restituiert wurde.[4] Nach dem Passauer Vertrag aber sind die *Iura episcopalia*

1) Vgl. Rieker 208f.

2) Diese Bezeichnungen hat Daniel Nettelbladt (1719—1791) eingeführt in seinem Werk: Systema elementare universae iuris prudentiae universalis, 1749.

3) Vgl. J. Gottschick, Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche (Zeitschrift für Kirchengeschichte VIII. 3, S. 345f. 373).

4) Die sogenannte Restitutionstheorie wird gewöhnlich dem Juristen Theodor Reinkingk zugeschrieben, der sie in seinem 1619 erschienenen Werk: Tractatus de regimine seculari et ecclesiastico vorträgt. Gerhards Loci erschienen 1611—1625; die Priorität der Restitutionstheorie bleibt ungewiss.

der römischen Bischöfe auf die *Principes ius territorii habentes* übergegangen, und diese Jura üben sie aus teils immediate, teils durch die Konsistorien, teils durch die Superintendenten. Somit ist die Landesobrigkeit sowohl nach göttlichem als nach menschlichem Rechte der Bischof ihrer Unterthanen im Sinne des kanonischen Rechtes. — Vielleicht noch deutlicher schreibt Th. Reinkingk den *Principes et Magistratus* die Jurisdictio ecclesiastica in weiterem Sinne des Wortes zu; sie ist ihr angeborenes Recht, durch den Passauer Vertrag nur restituiert. Diese Jurisdictio besteht nun aus der Potestas ordinis und der Potestas iurisdictionis im engeren Sinne; die Principes sind es, welche jene durch die Ministri Ecclesiae, diese durch das Konsistorium ausüben, als Bischöfe im Sinne des kanonischen Rechtes. Dieselbe Anschauung, nur mit geringfügigen Modifikationen, vertreten der Jurist Benedict Carpzov (1595—1666), die beiden Juristen von Greifswald Joachim und Matthias Stephani und der Theologe Christian Weber in seinem Buch: Consistorium, hoc est de iure et ratione Consistoriorum 1647. Eine Weiterbildung erfährt die Theorie durch den Theologen Johann Benedict Carpzov († 1699), der in seinem Werke: De iure decidendi controversias theologicas (1696) die Potestas ecclesiastica so verteilt, dass er dem Status ecclesiasticus oder dem Ministerium die Potestas interna, dem Status politicus oder dem Magistratus die Potestas externa, dem Status oeconomicus oder dem Populus die Potestas omnibus communis zuweist. Die Potestas externa der Obrigkeit beruht auf einem doppelten Rechtstitel, iure divino auf der Pflicht der christlichen Obrigkeit, iure humano auf dem Augsburger Religionsfrieden. Verwirrung bringt Carpzov in seine Theorie dadurch, dass er die Potestas externa der Magistrate wieder gleichsetzt der Potestas duplex der Bischöfe nach der Augustana und der Apologie; sie sei iuxta Evangelium oder iure divino den Ministri verbi überlassen, und iuxta Politiam Canonicam oder iure humano durch die Konsistorien ausgeübt. — Die letzten Konsequenzen der Theorie aber zieht und führt ad absurdum der Jurist Samuel Stryck in Wittenberg und Halle (1640—1710) in seinem Buch De iure papali principum evangelicorum (eigentlich eine Disputatio inauguralis, unter dem Vorsitz Strycks gehalten). Die Principes haben das Jus maiestaticum circa sacra, die Superioritas sacra, das Ius patronatus regum, das Ius territoriale ecclesiasticum; der Schluss lautet: *Principes esse Papas in suo territorio*, ja sie seien mehr als Papst, da sie ja nicht des Konsenses der Kardinäle bedürfen, sie handeln vielmehr völlig frei *ex summae potestatis ecclesiasticae plenitudine*. Nur die Potestas ordinis haben die Fürsten nicht selber auszuüben, aber sie haben die Grenzen dieser Potestas eigenmächtig zu bestimmen.

2. Das Territorialsystem. Man hat die Bemerkung gemacht, dass die Hauptvertreter des Episkopalsystems: J. Gerhard, die beiden Carpzov und Stryck, den Sächsischen Fürstentümern angehörten, ihrer Theorie lägen daher die thatsächlichen Zustände jener Territorien zu grunde. Samuel Pufendorf (1631—1694), neben Christian Thomasius (1655—1728) und Justus Henning Böhmer (1674—1749) der Hauptvertreter des Territorialsystems, widmete seine Schrift De habitu religionis christianae dem Grossen Kurfürsten, in dessen Lande Reformierte, Lutheraner und Katholiken unter starker Herrschermacht in Frieden mit einander lebten.[1]) Es ist die Herrschaft des Naturrechtes, die in dem Territorialsystem ihren Einzug auf kirchlich-rechtlichem Gebiete in Deutschland hielt. Der Staat beruht nach diesem Recht auf einem Gesellschaftsvertrag und Unterwerfungsvertrag; sein Zweck sei das Wohl und der Nutzen der Gesammtheit, Sicherheit der Zustände, Friede und Ruhe seiner Bürger (*dass wir ein ruhiges und stilles Leben führen mögen*, I. Tim 2 2): dies die Salus publica, die Staatsraison. Zu diesem Zweck muss die Summa potestas, mag sie nun in einem Monarchen oder in einem Kollegium, in einem Fürsten oder in einem Magistrat sich darstellen, mit schrankenloser, souveräner Gewalt ausgerüstet sein. Die Kirche beruht ebenfalls auf einem Gesellschaftsvertrag, indem die, welche dieselben religiösen Bedürfnisse und dasselbe religiöse Bekenntnis haben, sich zu einer Gesellschaft vereinigten; wie es verschiedene religiöse Bekenntnisse und Bedürfnisse giebt, so auch verschiedene Kirchen, und weil die Gesellschaft die formale Wesensbestimmtheit der Kirche ist, so ist die örtliche Gemeinde der apostolischen Zeit der Urtypus der Kirche. Ausser diesen theoretischen Grundlagen des Territorialsystems sind jedoch die praktischen geschichtlichen Erfahrungen von nicht zu unterschätzendem Einfluss auf die Formulierung und auf die Ausbreitung des Systems. Inbetreff des Staates machte sich angesichts der unsagbaren Zerrüttung aller Verhältnisse durch den dreissigjährigen Krieg die Unentbehrlichkeit einer mit grössten Vollmachten ausgerüsteten Herrschergewalt empfindlich fühlbar, und die absolutistischen Gefühle der Fürsten, die bereits im 16. Jahrhundert ihren Ständen gegenüber nicht selten hervorgetreten waren, fanden in dieser allgemein empfundenen Unentbehrlichkeit ihre Rechtfertigung. Anderseits hatte sich ein Überdruss an den unaufhörlichen theologischen Streitigkeiten der Gemüter bemächtigt; der Wert der *reinen Lehre* war Unzähligen sehr zweifelhaft geworden; die Lutheraner fingen an, nicht nur in den

1) Ausser der genannten Schrift von Pufendorf kommen seine Werke: De iure naturae et gentium 1672 und De officio hominis et civis 1673, von Thomasius die Schriften Institutiones iurisprudentiae divinae 1687 und Fundamenta iuris naturae et gentium 1705, von Böhmer die Schrift Introductio in ius publicum universale 1710 in Betracht (vgl. Rieker 229).

Katholiken, sondern auch in den verketzerten Reformierten Christenmenschen zu sehen, mit denen sich gut leben liess; man fand, dass neben den Unterschieden der Konfessionen doch das Gemeinsame überwog, und dass dies Gemeinsame zu friedlichem Zusammenleben hinreichte. Die entsetzlichen Religionskriege, welche die zweite Hälfte des 16. und die erste des 17. Jahrhunderts erfüllt hatten, brachten auch in ernstgesinnten Christen eine tiefe Abneigung gegen alle konfessionelle Zuspitzung des Dogmas und gegen den Grundsatz: *Cuius regio eius religio* hervor. Dies Alles wirkte zusammen, um dem Prinzip der Toleranz zu allgemeinem Siege zu verhelfen und dem kirchenrechtlichen Territorialsystem eine günstige Aufnahme zu bereiten. Ohne Frage war überall auch eine Erschlaffung der religiösen Energie, eine Zurückführung aller positiven Religion auf die allgemeinen Sätze der Naturreligion mit im Spiel; allein es ist in der Sündhaftigkeit und Beschränktheit aller menschlichen Dinge begründet, dass die Fortschritte zu höherer und weitherzigerer Erkenntnis stets mit einer vorläufigen Einbusse an echtem Christentum erkauft werden müssen. Nach dem Territorialsystem hat die Staatsgewalt das unbedingte Ius circa sacra; es ist allerdings der Vereinfachung der Regierung wegen wünschenswert (nach Pufendorf, jedoch gleichgültig nach Thomasius), dass nur eine Religion im Territorium sei; allein prinzipiell sind verschiedene Religionen zulässig. Nach Pufendorf sind jedoch die heidnischen Religionen ausgeschlossen, während auch sie nach Thomasius zuzulassen sind. Denn der sittliche Lebenswandel, auf den es der Staatsgewalt um des Friedens und der Ruhe willen ankommt, ist nicht an eine positive Religion gebunden; um des Friedens willen ist nach Pufendorf die allgemeine Anerkennung der Sätze der natürlichen Religion zu fordern, aus demselben Grunde sind aber nach Thomasius die Papisten, die fortwährenden Friedensstörer, nicht im Staate zu dulden. Nur von dem Gesichtspunkt der Sorge für die Salus publica in dem Frieden und der Ruhe der Bürger wird das Ius circa sacra für die Obrigkeit in Anspruch genommen, allerdings mit sehr weitgehenden Befugnissen (wörtlich nach Böhmers Lehre vgl. Rieker 262 f.), und es ist gleichgültig, welcher Konfession der Landesfürst angehört, ja gleichgültig, ob er ein Christ ist; dies Ius circa sacra übt er nicht auf grund seiner Landeshoheit, sondern als ein Stück seiner Landeshoheit, ebenso wie das Besteuerungsrecht und die Polizeiverordnungen aus. Aber das Ius circa sacra erstreckt sich nicht auf die religiöse Gesinnung und das Gewissen, sondern nur auf das Äusserliche der Religion, und die Unterscheidung des Episkopalsystems der Potestas externa und interna wird durchaus respektiert. Selbst Thomasius spricht sich entschieden gegen allen Zwang in Glaubenssachen aus, er tritt sogar für die Freiheit der theologischen Wissenschaft ein, und Pufendorf und Böhmer stellen den Grundsatz auf,

dass die Kirchen ihre Angelegenheiten, wie Ernennung der Pfarrer und Kirchenzucht, selbst zu ordnen haben; dem Staat komme nur die Oberaufsicht, das Ius inspectionis zu, damit alles dem Frieden, der Salus publica dient. — Das Territorialsystem ist ein grosser Fortschritt gegenüber dem Episkopalsystem; es hat zuerst den apostolischen und reformatorischen Grundsatz, dass der religiöse Schwergehalt der Kirche in der örtlichen Gemeinde liegt, geltend gemacht, und das Schemen der Landeskirche als religiöser Grösse prinzipiell beseitigt. Die Beherrschung der Kirche durch den Staat, wie man oft ihm schuldgiebt, hat das System nicht befürwortet, vielmehr den Kirchen in allen inneren Angelegenheiten grosse Freiheit erkämpft; das staatliche Prinzip der Toleranz und das allerdings recht zweifelhafte Gut der Parität der Konfessionen hat es durchgeführt, während eine absolute Religionsfreiheit ihm wie dem Episkopalsystem fern liegt.

3. Das Kollegialsystem, das seinen Hauptvertreter in Christoph Mattheaus Pfaff (1686—1760) hat, und dem auch Lorenz v. Mosheim und Georg Ludwig Böhmer, der Sohn des Territorialisten Justus Henning B. anhingen, wird von vielen Kirchenrechtslehrern, wie Aem. L. Richter, E. Friedberg, Ph. Zorn, R. Sohm u. a. als Gegensatz gegen das Territorialsystem verstanden. Nach der Darstellung von Rieker (S. 265 f.) scheint uns der Unterschied nur ein gradueller zu sein; die schärfere Entwickelung ist auf Seiten des Kollegialsystems. Hier wie dort ist das Naturrecht grundlegend, hier wie dort sind die verschiedenen Kirchen durch Zusammenschluss der Gleichgesinnten entstanden, freie Gesellschaften (Collegia), alle sind autonom, ihre Glieder gleichberechtigt. Die Obrigkeit hat gegenüber den Kirchen dieselben Rechte, wie über die anderen Gesellschaften; sie kann dem Staate schädliche unterdrücken, sie kann die einen approbieren und mit Privilegien begaben (Collegia publica), die andern nur dulden (Collegia privata); sie kann in äusserlichen Dingen den Kirchen Gesetze vorschreiben, sie hat das Ius inspectionis und muss ihr Brachium saeculare den Kirchen zur Ausführung ihrer Beschlüsse, sofern sie den Gesetzen und Gewohnheiten der Collegia entsprechen, zur Verfügung stellen. Sind die Collegia zur Selbstverwaltung zu gross, so kann entweder die Obrigkeit die Iura collegialia an sich ziehen und sie diesen Jura gemäss ausführen, oder die Collegia können der Obrigkeit die Rechte pacto vel tacito vel expresso überlassen. Diese Übertragung ihrer Rechte an die Obrigkeit — das ist das Bedeutsame des Kollegialsystems — haben die Protestanten in Deutschland fast überall vorgenommen, und damit biegt das Kollegialsystem völlig in die Geleise des Episkopalsystems ein und öffnet einem absolutistischen Staatsregiment über die Kirche Thür und Thor. In der Kirche, lehrt Pfaff, giebt es nicht einen dreifachen Stand, es sind nur zwei Stände: die Lehrer und die Zuhörer. Die Zu-

hörer sind alle Priester; aus dem Allgemeinen Priestertum leitet Pfaff bestimmte Verfassungsrechte ab — er führt aufs neue es als Verfassungsprinzip ein —, aber da er diese Rechte nur den wahren Christen zuschreiben kann, so ändert er, wie Spener, den reformatorischen Grundsatz von dem Allgemeinen Priestertum aller Christen (*so aus der Taufe gekrochen sind*, sagt Luther) in den vom Allgemeinen Priestertum der Gläubigen ab. Die allgemeine christliche Kirche besteht aus einer Addierung aller Kirchen und Sekten; sie alle haben dieselbe Autonomie, und keine unter allen hat einen menschlichen Machthaber über sich. — Das Kollegialsystem ist dadurch besonders verbreitet worden, dass der Pietismus ein eifriger Anhänger desselben wurde. Was diese Anhängerschaft begründete, war wohl hauptsächlich die Betonung des Allgemeinen Priestertums, die Opposition gegen den Anspruch der *reinen Lehre* seitens der Orthodoxie, die Ablehnung eines eigentlichen Kirchenregiments und aller Herrschaftsgewalt der *Lehrer* über die *Zuhörer*.

Das Episkopalsystem ist vergangen; das Territorialsystem und sein Bruder, das Kollegialsystem, haben eine bleibende Einwirkung bis zum heutigen Tage auf das Verhältnis von Staat und Kirche ausgeübt.

§ 364. Das landesherrliche Kirchenregiment vom Westfälischen Frieden bis zur Auflösung des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation.

Die Darstellung der auf einander folgenden Theorieen zur Rechtfertigung des landesherrlichen Kirchenregiments haben uns bereits ins 18. Jahrhundert hineingeführt; sie mussten im Zusammenhange vorgeführt werden. Für die thatsächliche Gestaltung des landesherrlichen Kirchenregiments in dem vorliegenden Zeitraum kommen vor allem drei Rechtsinstrumente in Betracht: der Westfälische Friedensschluss 1648, das Wöllnersche Religionsedikt 1788, das Allgemeine Preussische Landrecht 1794.

1. Von den beiden Friedensinstrumenten zu Münster und Osnabrück 1648 kommt hier nur das zu Osnabrück errichtete, das Instrumentum Pacis Osnabrugensis, das zwischen dem Kaiser einerseits und Schweden mit seinen Verbündeten anderseits geschlossen wurde, in Betracht. Es ist die bleibende Rechtsgrundlage für das Verhältnis der evangelischen und römisch-katholischen Religion zu einander und für ihr beiderseitiges Verhältnis zur landesherrlichen Staatsgewalt in Deutschland; und diese bleibende Rechtsgrundlage, insonderheit alles, was daraus folgt, dass *haereticis augustanae, ut vocant, confessionis liberum suae haereseos exercitium in plerisque locis permittitur*, ist vom Papst Innocenz X. durch die Bulle Zelo domus Dei vom 20. November 1648 als *nulla, irrita, invalida, iniqua, iniusta, damnata,*

reprobata, inania viribusque et effectu vacua omnino fuisse et esse et perpetuo fore[1]) erklärt worden. Es ist zu keiner Zeit von der evangelischen Kirche zu vergessen, dass dies, nur dies, die Bezeichnung der niemals aufgegebenen und niemals aufzugebenden Stellung der römischen Kirche gegenüber der evangelischen ist.

Im Osnabrücker Frieden sind die vorläufigen Bestimmungen des Passauer Vertrags von 1552 und des Augsburger Religionsfriedens von 1555 bestätigt, eine vollkommene Rechtsgleichheit der römisch-katholischen und der evangelischen Stände ist rechtlich anerkannt. Die bisherige religiöse Grundlage des Heiligen römischen Reiches deutscher Nation, der einheitliche römische Katholizismus, hat damit einer zweifachen, der römisch-katholischen und der evangelischen Konfession, zu der auch ausdrücklich (Art. 7, § 1) die Reformierten gerechnet werden, platzgemacht. Die religiöse Grundlage überhaupt ist nicht aufgehoben; denn ausdrücklich wird (Art. 7, § 2) bestimmt; *sed praeter religiones supra nominatas nulla alia* (wie die Wiedertäufer, Socinianer, Mennoniten u. s. w.) *in sacro imperio Romano recipiatur vel toleretur.* Die Advocatia ecclesiae des Kaisers war damit ein für allemal gegenstandslos geworden; sie bestand fortan nur hinsichtlich der Sekten, aber sie gegen die Territorialfürsten geltend zu machen, fehlte es der kaiserlichen Gewalt je länger desto mehr an der Macht. Für das Besitzrecht auf die reichsunmittelbaren Güter wird der 1. Januar 1624 als massgebend festgesetzt, dasselbe Datum auch für das Recht des *publicum et privatum exercitium Augustanae Confessionis resp. Catholicae religionis.* Für alle andern Fälle, in denen die Bevölkerung ganz oder teilweise eine andere Religion als der Landesfürst bekennt, bleibt diesem das Ius reformandi, d. h. er kann die Anhänger der anderen Religion dulden oder sie zur Auswanderung nötigen, jedoch mit den Näherbestimmungen, dass für alle österreichischen Erblande dem Landesfürsten das unbeschränkte Ius reformandi nach wie vor zugestanden wurde, und dass ein Konfessionswechsel des Landesherrn innerhalb des evangelischen Bekenntnisses keine Änderung des öffentlichen Religionsstandes des Volkes nach sich ziehen sollte. Die geistliche Jurisdiktion der römischen Bischöfe über die *Addicti Augustanae Confessioni* wird bis zur definitiven Ausgleichung der Religionsspaltung suspendiert, und zur Schlichtung der Streitigkeiten zwischen der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche haben fortan die Stände am Reichstag, der seit 1654 in Regensburg permanent wurde, eine Vertretung in zwei gleichberechtigten Corpora, einem Corpus Evangelicorum und einem C. Catholicorum, die *non nisi amicabili ratione* mit einander zu verhandeln hatten. Hinsichtlich der beiden anerkannten Kirchen — die Sekten sind grundsätzlich von allen Rechten

1) C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums (1895), S. 202f.

ausgeschlossen — unterscheidet das Friedensinstrument das Religionis exercitium publicum und privatum und die Devotio domestica. Das Exercitium publicum, das übrigens beide Kirchen haben können, besteht in dem Besitz eines Kirchengebäudes, in dem Recht des Glockengeläutes und öffentlicher Aufzüge (bei Hochzeiten, Begräbnissen, Prozessionen u. dgl.); das E. privatum in dem Recht der Versammlung in einem Privatgebäude, des Gesanges, des gemeinsamen Gebetes, der Predigt, der Sakramentsfeier, jedoch so dass alles öffentliche Hervortreten, besonders das Glockengeläute, untersagt ist; die Devotio domestica ist stiller Hausgottesdienst.

Die Entwickelung des Verhältnisses der Kirche zum Staat auf grund des Osnabrücker Friedens, bezw. des landesherrlichen Kirchenregiments, trägt den ausgesprochenen Charakter des schroffen Territorialismus. Der Landesherr ist im Besitz absoluter Fürstengewalt, der Zweck des Staates ist der Friede und die Ruhe seiner Bürger, und die Kirche ist ihm geradeso viel wert, wie sie seinen Zwecken dient; sie ist ihm nützlich, da sie auf die Gesinnung und den guten Willen ihrer Glieder einen Einfluss hat, den die Staatsgewalt nicht haben kann. Damit der Einfluss statthaben kann, wird in internen Angelegenheiten der Kirche ein gewisser Spielraum gelassen; aber die Staatsgewalt hat dafür zu sorgen, dass jener Einfluss zu gunsten des Staatszweckes erreicht wird, daher mischt er sich in alles ein im Staatsinteresse, und eine polizeiliche Bevormundung findet statt, die bei allem Wohlwollen doch jede freie Bewegung ausschliesst und die Kirche zur Dienerin des Staates, ja zu einem Staatsinstitut degradiert. Wenn gleichwohl die Landesherren gelegentlich ihr *Ius episcopale* geltend machen, so ist darin nicht eigentlich die vom Episkopalsystem vertretene Anschauung zu erkennen, sondern nur die alte Neigung, ihre landesherrlichen Rechte auf einen besonders erworbenen Rechtstitel (Passauer Vertrag) zurückzuführen. Wie sehr nicht das Ius episcopale, sondern die territorialistische Anschauung von der Absolutheit der Staatsgewalt massgebend war, erkennt man daraus, dass die römisch-katholische Kirche in Oesterreich unter Maria Theresia und Joseph II. in grösserer Abhängigkeit vom Landesherrn sich befand, als jemals in einem protestantischen Staat; ferner, dass der Grosse Kurfürst nicht nur beanspruchte, von den Katholiken seines Landes als ihr *Ordinarius ecclesiasticus* und *supremus Episcopus* angesehen zu werden, sondern auch von der katholischen Kirche die Feier der von ihm angeordneten Dank- und Buss- und Bettage verlangt. Der evangelischen Kirche ist freilich eine noch viel weiter gehende Fürsorge für ihre Angelegenheiten zugewendet; da erlässt der Kurfürst Vorschriften über Liturgie und äussere kirchliche Gebräuche, verbietet den Gebrauch lateinischer Lieder, den Gebrauch von Chorröcken und Kreuzen im Gottesdienst, ordnet Katechisationen an und führt die Konfirmation der heranwachsenden Jugend

ein. Es mag richtig sein, was Rieker 267 bemerkt, dass die innere Politik des Grossen Kurfürsten und Friedrichs des Grossen dieselbe gewesen sei wie die Ludwigs XIV., wenigstens in den leitenden Gesichtspunkten, nämlich in der von der Souveränitätsidee beherrschten Staatskunst. Allein ein Doppeltes ist dabei nicht ausser acht zu lassen. Das Eine ist die unter den deutschen Fürsten, vornehmlich in Preussen, sehr kräftig sich geltend machende Toleranzidee. Es gehörte doch seit der Zeit des Grossen Kurfürsten zu dem in Deutschland gepflegten Stolz der Bildung, tolerant zu sein und seine Ehre darin zu suchen, Andersgläubigen diese Toleranz zu beweisen, und auch das hochgespannte Souveränitätsbewusstsein hat doch nur in seltenen Fällen die Toleranz verleugnet. Gewiss hing diese Toleranz mit der alle religiösen Unterschiede nivellierenden Wertung der Konfessionen nach ihrer Brauchbarkeit für den Staatszweck zusammen, aber jenes Geltendmachen der Souveränität, wie es die Evangelischen Frankreichs unter dem Roi de soleil erlebten, war dadurch in Deutschland unmöglich gemacht. Den klassischen Ausdruck hat die kirchliche Toleranz in jener Randverfügung Friedrichs des Grossen zu einem Immediatbericht des geistlichen Departements vom 22. Juni 1740 gefunden: *Die Religionen müssen alle toleriert werden und muss der Fiskal nur das Auge darauf haben, dass keine der anderen Abbruch thue, denn hier muss ein jeder nach seiner Façon selig werden* (Rieker 293). So hatte der König auch kein Bedenken, im Gegensatz zu den Bestimmungen des Osnabrücker Instrumentes, nicht nur der Brüdergemeinde, sondern auch den Griechischen Katholiken, den Unitariern, Schwenkfeldianern, Mennoniten u. a. Religionsübung zu gewähren; er dachte sogar daran, Kolonieen von Muhammedanern anzulegen, um sein Land zu bevölkern und Soldaten zu gewinnen. Dies weitgehende Entgegenkommen gegen die katholische Kirche war allerdings auch in politischer Berechnung begründet; der Grosse Kurfürst hatte in Cleve zahlreiche katholische Unterthanen, die für die Einheit des Brandenburger Staates gewonnen werden mussten; Friedrich der Grosse hatte durch Schlesien und Westpreussen sehr bedeutenden Zuwachs an römischen Katholiken erhalten, und sie mussten mit dem Herrschaftswechsel zufrieden gestellt werden; Friedrich Wilhelm I. sah bei seiner Vorliebe für die *langen Kerle* nicht auf die Konfession, und unter ihm ist es geschehen, dass sich in den Garnisonstädten aus den und um die römisch-katholischen Soldaten eine Reihe von römisch-katholischen Gemeinden bildeten. Das zweite die Souveränität einschränkende Moment tritt ausschliesslich in Brandenburg-Preussen hervor; es ist die Tendenz der Unionisierung der Lutheraner und Reformierten. Johann Sigismund war 1613 zur reformierten Konfession übergetreten; er verzichtete auf sein Ius reformandi, aber sprach die Hoffnung aus, dass seine lutherischen Unterthanen seinem Beispiel folgen würden. Der Zwiespalt der evan-

gelischen Konfessionen wurde von da an schmerzlich im Fürstenhause empfunden, und die Unionstendenz machte stets sich geltend. Sie wurde befördert durch die reformierte Konfession selbst, der von jeher eine unionisierende Tendenz innewohnt; sie wurde auch direkt durch die Bestimmungen des Osnabrücker Friedens begünstigt, welche nur zwei Religionen im Heiligen Römischen Reich anerkannte, die katholische und die evangelische, aber unter der evangelischen ausdrücklich die lutherische und die reformierte Konfession verstand.

2. Das unter Friedrich Wilhelm II. am 8. Juli 1788 promulgierte Wöllnersche Religionsedikt kommt hier nicht in seinen berüchtigten Bestimmungen in Betracht. Es war ein Werk schlimmster Reaktion, unter einem Könige erlassen, der in keiner Beziehung zu den Zierden des Hohenzollernhauses gehört und durch seinen Lebenswandel die christliche Frömmigkeit verächtlich machte, von einem Minister entworfen, dessen persönlicher Charakter in dem begründeten Verdacht tiefer Unlauterkeit stand. Die allerdings manche Auswüchse sehr bedenklicher Art zeitigende Aufklärung sollte dadurch gedämpft werden, dass bei strengster Strafe jede Abweichung in Lehre und Predigt von den Bekenntnisschriften untersagt wurde. Nur zehn Jahre blieb das Edikt in Kraft; es wurde von Friedrich Wilhelm III. aufgehoben, weil es nur Heuchelei und Scheinheiligkeit beförderte. Nicht diese Bestimmungen interessieren uns hier. Von Wichtigkeit ist die in dem Edikt vorgetragene Bestimmung, dass im Preussischen Staat *drei Hauptkonfessionen der christlichen Religion*, die katholische, lutherische und reformierte, anerkannt werden, während *die in unseren Staaten bisher öffentlich geduldeten Sekten, nämlich die Juden, die Herrnhuter, die Mennoniten und die Brüdergemeinde, nach wie vor geduldet, dagegen alle anderen Konventikel untersagt werden.* Nicht ein neuer kirchlicher Zustand wird durch diese Bestimmung geschaffen, aber der bestehende Zustand wird teils in Übereinstimmung mit dem Osnabrücker Instrument, teils im Gegensatz dazu, gesetzlich festgelegt. Weil das Reich jene drei (katholisch und evangelisch, d. h. lutherisch und reformiert) Religionen anerkennt, werden sie hier für das Territorium Preussen anerkannt; damit verzichtet der Landesfürst auf gesetzlichem Wege auf sein Ius reformandi, und die Landeskirche, d. h. die trotz allem bis dahin gebliebene herrschende Stellung der evangelischen Kirche, wird sehr wesentlich modifiziert: es giebt eine Mehrheit von Landeskirchen, d. h. an dem ehemaligen Verständnis gemessen: es giebt keine Landeskirche mehr. Der Unterschied zwischen offizieller Religion in den Territorien und geduldeter in dem Osnabrücker Instrument hält das Edikt fest; aber die eine offizielle des Territoriums wird zu drei offiziellen, und im Widerspruch mit jenem Instument werden die Sekten als geduldete und zu duldende Religionen angesehen.

3. An die dargelegten Bestimmungen des Wöllnerschen Religionsediktes knüpft das Allgemeine Preussische Landrecht (1794) an. Das Territorialsystem, in einzelnen Punkten auch das Kollegialsystem, ist hier vollständig kodifiziert. Eine oder mehrere Kirchen kennt das Landrecht nicht, nur Religionsparteien. Die an einem bestimmten Ort zu gemeinsamem Gottesdienst vereinigten Mitglieder einer Religionspartei (also die Lokalgemeinde) bilden eine Kirchengesellschaft. Die verschiedenen Kirchengesellschaften derselben Religionspartei stehen unter einander in keiner notwendigen Verbindung; daher sind die Kirchengebäude und andere Güter Eigentum der lokalen Kirchengesellschaft und bleiben ihr Eigentum, auch wenn die Gesellschaft sich einer anderen Religionspartei anschliesst. Alle Kirchengesellschaften werden völlig paritätisch behandelt, und die für andere Genossenschaften geltenden Vorschriften sind auch für die kirchlichen Genossenschaften massgebend. Die einen sind Privatgesellschaften, haben keine juristische Persönlichkeit, stehen aber auch freier von staatlicher Beeinflussung da, die anderen sind eigentliche Korporationen mit juristischer Persönlichkeit, sie werden aber genau vom Staate bewacht. Unter den mit korporativen Rechten ausgestatteten Religionsparteien werden wie im Wöllnerschen Edikt die Katholiken, Lutheraner, Reformierten verstanden, unter den Privatgesellschaften die Sekten; nur der Unterschied von dem Edikt ist zu konstatieren, dass die Sekten nicht mehr bloss geduldet, sondern ausdrücklich genehmigt werden. Steht es aber so, dann ist die Landeskirche nicht nur auf die drei Hauptkonfessionen erweitert, sondern es ist auch kein Grund vorhanden, weshalb sie sich nicht auf die Sekten erstrecken soll; Auflösung des landeskirchlichen Prinzips ist doch vorhanden, und es ist Willkür ob auch geschichtlich begründete Willkür, hinsichtlich der *Religionsparteien* noch Unterschiede zu machen. Die Auflösung des Landeskirchentums machte nur Halt an den Grenzen des Christentums; die christliche Basis des Staates sollte nicht verlassen werden, aber innerhalb des Christentums ist jeder prinzipielle Unterschied der Konfessionen aufgehoben. Sie alle erfüllen Staatsaufgaben und zwar solche, die der Staat eigentlich erfüllen sollte, aber nicht erfüllen kann, sie alle dienen den Staatszwecken und treten für Staatsinteressen ein. Darum schätzt sie der Staat hoch, garantiert ihnen freie Bewegung in ihren inneren Angelegenheiten, aber alles nur aus dem Gesichtspunkt, dass sie ihm für seine Zwecke der Salus publica, des Friedens und der Ruhe, nützlich sind, und sie werden in völliger Parität behandelt. Die Religionsparteien haben allerdings ihre besonderen Verwaltungsbehörden, die evangelische hat ihre Konsistorien, deren Mitglieder vom Staat ernannt werden, deren Geschäftsbetrieb unter staatlicher Kontrolle steht. Und auch das nur als vorläufige Konzession; denn da die Religionsgesellschaften (die Einzelgemeinden) unter einander nicht in einer notwendigen Verbindung stehen, so ist es Sache der

politischen Zweckmässigkeit, die gemeinsamen Behörden, die Konsistorien, wie es in der That 1808 in Preussen geschah, eventuell aufzuheben. Da ferner die Kirchengesellschaften nur dem Staatszweck zu dienen haben, so kann der Staatszweck unter Umständen gebieten, das Eigentum der Kirchengesellschaften diesen für ihre Sonderzwecke zu entziehen und es dem allgemeinen Staatszweck dienstbar zu machen, wie es in Preussen thatsächlich durch die Säkularisation des Kirchengutes im Jahre 1810 geschah.

Nirgends ist die Auflösung des landeskirchlichen Prinzips so weit vorgeschritten, wie durch das Allgemeine Landrecht im Preussischen Staat. Dass jedoch auch in anderen deutschen Staaten das Prinzip nicht mehr aufrecht erhalten wurde, beweist die Thatsache, dass streng protestantische Länder unter römisch-katholischen Landesherren regiert wurden, ohne dass in kirchlicher Beziehung eine Änderung in dem Verhältniss des Staates zur Kirche stattfand. Im Jahre 1697 trat Friedrich August I. von Sachsen zur katholischen Kirche über, 1733 bestieg der katholische Karl Alexander den herzoglichen Stuhl in Württemberg, 1754 wurde Landgraf Friedrich II. von Hessen Konvertit. Nach landeskirchlichen Voraussetzungen hätten diese Fürsten entweder ihre Unterthanen zum Übertritt in die römische Kirche zwingen müssen — doch das war durch den Osnabrücker Frieden verwehrt —, oder sie hätten ihr Amt niederlegen müssen, bzw. nicht antreten dürfen. Allein das Ius circa sacra war bereits mit der Landeshoheit als solcher zu eng verbunden, als dass daran gedacht wurde. Ein Ausweg wurde beschritten; sie verzichteten nur auf die Ausübung ihrer kirchlichen Rechte, gelobten durch Religionsreversalien, in der Religionsverfassung des Landes nichts ändern zu wollen und ihr Recht durch evangelische Behörden ausüben zu lassen.

§ 365. Das Kirchenregiment von der Auflösung des deutschen Reiches bis zur Gegenwart.

Die rechtlich fixierten Rücksichten und Pflichten, welche die deutschen Fürsten und Stände bisher an das Reich gebunden hatten, wurden dadurch beseitigt, dass Kaiser Franz II. am 6. August 1806 die deutsche Kaiserkrone niederlegte. Die Fürsten wurden dadurch de iure, was sie bisher bereits de facto gewesen waren, souverän auch in kirchlichen Angelegenheiten. Die kirchliche Bewegung in den Einzelstaaten, die dadurch entstand, schlug dieselben Bahnen territorialistischer Rechtsordnungen, meistens unter dem Einfluss Frankreichs, ein, auf denen Preussen durch das Allgemeine Landrecht vorangegangen war. Allein die Durchführung des Grundsatzes der Parität, der ja nach territorialistischen Anschauungen selbstverständlich ist, bereitete je länger desto mehr Schwierigkeit. Die römisch-katholische Kirche war seit Restituierung des Jesuitenordens durch das Breve des Papstes

Pius VII. vom 7. August 1814 *Sollicitudo omnium*[1]), durch die Angst der Fürsten vor revolutionären Bewegungen und durch die Selbstempfehlung der römischen Kirche als sicherster Stütze von *Thron und Altar* wesentlich erstarkt und in keiner Weise mehr gewillt, von protestantischen Fürsten sich die Bevormundung gefallen zu lassen, die sie seitens katholischer Regenten willig ertrug. Der Staat mochte auch in der katholischen Kirche nur eine Religionspartei sehen, die Kirche selbst sah sich nicht so an; der Staat mochte nur die einzelnen *Religionsgesellschaften* zu berücksichtigen sich den Anschein geben, die Kirche wusste ihr Gewicht als einheitliche politische Grösse geltend zu machen, und eine Reihe von Freiheiten in der Selbstverwaltung wurde ihr willig zugestanden. Die Parität forderte nun entweder, die römische Kirche mit der evangelischen in dasselbe Joch wiederum zu spannen — aber das erlaubte die Macht der römischen Kirche nicht —, oder der evangelischen Kirche dieselben Freiheiten zu gewähren, wie sie die römische Kirche besass, — aber dazu fehlten in der evangelischen Kirche alle organisatorischen Voraussetzungen. Man suchte und fand einen Mittelweg; dem Ius circa sacra setzte man das Ius in sacra entgegen, verstand unter dem Ius circa sacra die Rechte, die dem Staat als solchem allen Kirchen seinen Gebietes gegenüber zustehen (also Kirchenhoheit), unter dem Ius in sacra die jeder Kirche als Korporation zukommende Gewalt (Kirchenregiment, Episkopalrechte). Der römischen Kirche gegenüber begnügte sich der Staat mit dem Ius circa sacra; von der evangelischen wurde angenommen, dass ihr Ius in sacra dem Landesherrn (durch den Passauer Vertrag?) zugefallen sei, dass also ihr Kirchenregiment dem Landesherrn gehöre. Diese Kirchengewalt, die nur dem evangelischen Landesherrn über die evangelische Kirche seines Territoriums zusteht, und daher gern als Episkopalgewalt (*Summus Episcopus*) bezeichnet wird, bedeutet natürlich nicht eine wesentliche Seite der Staatsgewalt, sie ist nur ein Annexum der Stellung des evangelischen Landesfürsten in der evangelischen Kirche, wie etwa die deutsche Kaiserkrone ein Annexum der Krone Preussens ist, aber dies Verhältnis gewährt den Vorteil, dass der Landesherr als *Episcopus*, genauer als *Vorstand der Korporation, welche evangelische Kirche genannt wird*, unabhängig ist von der Mitwirkung der Landstände, die in ihrer konfessionellen Mischung die Interessen der evangelischen Kirche ja auch nicht wohl vertreten können. So entsteht das landesherrliche Kirchenregiment im modernen Sinne des Wortes, — vom rechtlichen Gesichtspunkte aus, wie Rieker 359 urteilt, unbegründbar, *nur als nackte unbegreifliche Thatsache* hinzunehmen. Geschichtlich ist es daraus zu erklären, dass einst die evangelische Kirche im Lande herrschend war, vielleicht auch aus dem Rechtsirrtum.

1) C. Mirbt, Quellen der Geschichte des Papstthums (1895), S. 240f.

dass die evangelische Kirche grundsätzlich ihre Kirchengewalt an den Landesherrn übertragen habe; so lehrte ja das Episkopalsystem, und demgemäss redet auch die Verfassungsurkunde von Bayern 1818 von dem *obersten Episkopat der protestantischen Gesammt-Gemeinde in dem Königreiche* und von einem *mit der Staatsgewalt verbundenen Episkopat.*

Im Jahre 1808 wurden in Preussen die Konsistorien aufgehoben, aber die Bistümer blieben bestehen. Um die Rechtsungleichheit zu beseitigen, wurden 1815 simultane Konsistorien unter Vorsitz des betreffenden Oberpräsidenten der Provinz errichtet, welche das Ius circa sacra hinsichtlich der römischen, die Iura circa et in sacra für die evangelische Kirche zu verwalten hatten. Bereits 1817 wurde die Einrichtung dahin abgeändert, dass den Konsistorien nur die Interna, dagegen den Regierungen durch besondere Abteilung die Externa überwiesen wurden. In demselben Jahre am 3. November wurde das Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten ins Leben gerufen; 1825 übernahmen die Oberpräsidenten das Ius circa sacra für die römische Kirche, jedes Konsistorium bekam zwei Abteilungen, deren eine: Konsistorium die evangelischen Kirchensachen, deren andere: Provinzialschulkollegium die Unterrichtssachen zu erledigen hatte, beide Abteilungen unter dem Vorsitz des Oberpräsidenten. Im Jahre 1828 bekam jede Provinz einen Generalsuperintendenten als Organ und Mitglied des Konsistoriums; endlich wurde 1845 die Kompetenz des Konsistoriums erweitert.

Alle diese Massnahmen sind rein territorialistisch gedacht. Wir betonen aufs neue, dass das Evangelium keine bestimmte Gestaltung der Kirchenverfassung und keine bestimmte Form des Kirchenregiments fordert. Diejenige Verfassung und dasjenige Regiment sind allezeit die besten, welche unter den jedesmaligen Verhältnissen die beste Gewähr bieten, dass die evangelische Kirche ungehindert durch fremdartige Einflüsse sich der Wirkungskraft des göttlichen Wortes zu ihrer selbst Erbauung (im Sinne des Neuen Testaments) hingeben kann. Diese Gewähr bietet jedoch der moderne paritätische Staat nicht in erwünschtem Masse; er bietet es um so weniger, seitdem das politische Leben einen kräftigeren Pulsschlag hat, und die Gefahr ist nicht illusorisch, dass bei inneren und äusseren politischen Konstellationen durch staatliche Massnahmen die Lebenskraft und Wirkungsfähigkeit des Evangeliums beeinträchtigt wird. So fehlte es denn auch nicht an Bestrebungen, die Kirche aus der territorialistischen Gebundenheit zu befreien und ihr zur Selbstverwaltung zu verhelfen. In Rheinbayern wurde 1818, in Baden 1821 eine Presbyterial- und Synodalordnung eingeführt. Von hervorragender Bedeutung aber war die Kirchenordnung für die evangelischen Gemeinden der Provinz Westphalen und der Rheinprovinz vom 5. März 1835. Dieser Ordnung liegen ältere Ordnungen aus dem 16. und

17. Jahrhundert von Jülich, Cleve, Berg und Mark zu grunde, und den reformierten Charakter der *Kirchen unter dem Kreuz* hat sie in gewisser Weise bewahrt (vgl. § 356). Es ist eine Kirchenordnung für die Gemeinden, und auf die Einzelgemeinde und ihre Organisation wird das Hauptgewicht gelegt, in der richtigen Erkenntnis, dass das Gedeihen der Provinzialkirche und der Landeskirche von dem Gedeihen der Einzelgemeinde durchaus abhängig ist. Die Gemeinden, an deren Spitze das Presbyterium und die Repräsentation stehen, vereinigen sich zur Kreissynode; an deren Spitze steht das Moderamen und der Superintendent, der von der Synode frei gewählt wird für eine Amtsdauer von sechs Jahren; die Kreissynoden vereingen sich zur Provinzialsynode, die unmittelbar durch den Generalsuperintendenten mit dem Konsistorium in Verbindung tritt. Das Königliche Konsistorium hat freilich einen direkten Einfluss auch auf die Kreissynoden und die Einzelgemeinden, aber es ist ein Ruhmestitel der Rheinischen und der Westfälischen Konsistorien, dass sie der Selbstverwaltung stets grossen Spielraum gelassen und den Geist der Kirchenordnung unverletzt bewahrt haben. In beiden Provinzen wird daher die Kirchenordnung, die am 13. Juni 1853 und am 27. April 1891 erwünschte Abänderungen und Zusätze erhielt, als ein teures Gut geehrt und hochgehalten, und die Verbindung der Presbyterial- und Synodal-Verfassung mit der Konsistorialverfassung wird nicht als Misstand empfunden.

Die Rheinisch-Westfälische Kirchenordnung reizte zur Nachahmung. Im Jahre 1843 wurden in den östlichen Provinzen Preussens Kreissynoden, 1844 Provinzialsynoden berufen, um die künftige rechtliche Stellung der evangelischen Landeskirche zu beraten; 1846 versammelte sich zu demselben Zweck eine evangelische Generalsynode aller acht Provinzen. Die Anträge und Vorschläge jener Kreis- und Provinzialsynoden lagen der Beratung und Beschlussfassung zu grunde. Man einigte sich in dem Gutachten, dass die bestehende Konsistorialverfassung durch ein Oberkonsistorium *seiner Zeit* nach oben vervollständigt, nach unten durch Presbyterien und Kreis- und Provinzialsynoden ergänzt werden sollte. Die Konsistorien sollten zwar durch die Verpflichtungsform als kirchliche Behörden gekennzeichnet werden, aber der Landesherr hatte sie zu ernennen; die Beschlüsse der Synoden waren zwar frei, bedurften aber der Bestätigung des Landesherrn oder seiner kirchlichen Organe; der Vorsitzende der Kreissynode, der Superintendent, sollte aus drei von der Kreissynode vorgeschlagenen Kandidaten, der Vorsitzende der Provinzialsynode nur nach gutachtlicher Vernehmung der Synode, der Vorsitzende der Landessynode, die aus den Konsistorialpräsidenten, den Generalsuperintendenten, dem Feldpropst, vier vom König bezeichneten Hofpredigern, je einem Mitglied der theologischen und

der juristischen Fakultät jeder Landesuniversität und sechs teils geistlichen, teils weltlichen von den Provinzialsynoden zu wählenden Mitgliedern besteht, frei von dem Landesherrn ernannt werden. Der Landesherr und seine Behörden hatten offenbar ein grosses Übergewicht über die presbyterialen und synodalen Körperschaften, obgleich der ganze Entwurf zur Beseitigung des territorialistischen Regiments geplant war.

Friedrich Wilhelm IV. ging auf die Vorschläge nur so weit ein, dass er am 28. Januar 1848 ein Oberkonsistorium errichtete, das jedoch unter den Stürmen der Revolution bereits am 15. April desselben Jahres wieder aufgelöst wurde. Die allgemeine Stimmung des Volkes schwärmte für völlige Trennung von Kirche und Staat, und die Nationalversammlung in der Paulskirche zu Frankfurt a. M. gab der Stimmung in der Aufstellung radikaler Grundsätze Ausdruck. Aber die Wasser verliefen sich. Die öffentliche Meinung wurde bald dahin belehrt, dass Selbständigkeit der Kirche nichts Anderes bedeute, als Selbständigkeit des landesherrlichen Kirchenregiments, das vom König durch seine kirchlichen Behörden in Unabhängigkeit von der Volksvertretung ausgeübt werde. Demgemäss wurde am 29. Juni 1850 die Abteilung des Kultusministeriums, welche bisher die kirchlichen Angelegenheiten besorgt hatte, unter dem Titel Evangelischer Oberkirchenrat als landesherrliche, aber von allen staatlichen Behörden unabhängige kirchliche Centralbehörde selbständig gemacht; alle Interna wurden ihm übergeben, während die Verwaltung der Externa bis auf weiteres dem Minister verblieb. Der Oberkirchenrat hatte den Auftrag, die Einführung einer Gemeindeordnung vorzubereiten; allein es gelang nur in den Provinzen Preussen, Sachsen und Schlesien, den Widerstand der Kirchenpolitiker und der Patrone zu überwinden. Erst durch Kabinetsordre des Prinzregenten Wilhelm am 27. Februar 1860 wurden Presbyterien in den Gemeinden errichtet, 1863 und 1864 kam es zur Bildung von Kreissynoden, 1869 ward der Zusammentritt ausserordentlicher Provinzialsynoden angeordnet. Ihre Beschlüsse aber waren nicht brauchbar, und erst am 10. September 1873 wurde durch allerhöchsten Erlass des Königs Wilhelm I. *kraft der ihm als Träger des landesherrlichen Kirchenregiments zustehenden Befugnisse* eine evangelische Kirchengemeinde- und Synodal-Ordnung für die sechs östlichen Provinzen nach dem Muster der Rheinisch-Westfälischen Kirchenordnung, jedoch nicht ohne Modifikationen, ins Leben gerufen; am 20. Januar 1876 folgte auf grund der Beschlüsse der ausserordentlichen Generalsynode von 1875 die Generalsynodalordnung für die acht älteren Provinzen. Durch Staatsgesetz vom 3. Juni 1876 und königliche Verordnungen vom 9. September 1876 und 5. September 1877 wurde die Verwaltung der kirchlichen Externa vom Kultusministerium auf

den Oberkirchenrat und die Konsistorien als Organe der Kirchenregierung übertragen; den Staatsbehörden (dem Kultusminister, den Oberpräsidenten, Regierungspräsidenten, dem Polizeipräsidenten von Berlin) verblieb die Wahrnehmung der Rechte des Staates, besonders des Ius inspectionis. Beschlossene Gesetze der Provinzial- und Generalsynoden können erst vom König als dem Träger des landesherrlichen Kirchenregiments sanktioniert werden, wenn das Staatsministerium erklärt hat, es sei von Staats wegen nichts dagegen zu erinnern, und alle kirchlichen Gesetze und Verordnungen sind nur so weit rechtsgültig, als sie mit einem Staatsgesetz nicht in Widerspruch stehen.

Die Landeskirchen der 1866 neu erworbenen Provinzen wurden als solche anerkannt; die lutherische Landeskirche in Hannover hatte bereits am 9. Oktober 1864 eine Kirchenvorstands- und Synodalordnung, am 17. April 1866 im Landeskonsistorium eine Centralbehörde empfangen. Die evangelisch-reformierte Kirche der Provinz Hannover erhielt durch allerhöchsten Erlass vom König von Preussen als Träger des landesherrlichen Kirchenregiments am 12. April 1882 eine Kirchengemeinde- und Synodalordnung und in dem Konsistorium zu Aurich am 20. Februar 1884 die oberste Behörde. In dem ehemaligen Kurhessen wurden die seit 1821 bestehenden drei Konsistorien durch Erlass vom 24. April 1873 zu einem Hessischen Provinzialkonsistorium zu Cassel vereinigt; leider rief diese rein administrative Massregel eine heftige, sachlich jedoch unberechtigte, renitente Bewegung hervor, deren Folgen bis zum heutigen Tage noch nicht überwunden sind. Unter dem 16. Dezember 1885 erhielt der Konsistorialbezirk vom König als dem Träger des landesherrlichen Kirchenregiments die Presbyterial- und Synodal-Ordnung für die evangelischen Kirchengemeinschaften (die reformierte, die lutherische, die unierte) im Bezirke des Konsistoriums zu Cassel. Im ehemaligen Herzogtum Nassau wurde durch königliche Verordnung vom 22. September 1867 ein evangelisches Konsistorium in Wiesbaden errichtet, am 9. August 1869 eine kirchliche Gemeindeordnung, am 9. August 1871 eine Kreissynodalordnung eingeführt, und beide Ordnungen am 4. Juli 1877 in der Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die evangelischen Gemeinden im Amtsbezirk des Konsistoriums zu Wiesbaden zusammengefasst und ergänzt. In Schleswig-Holstein erstand das Provinzialkonsistorium zu Kiel am 24. September 1867, am 4. November 1876 die Kirchengemeinde- und Synodalordnung für die evangelisch-lutherische Kirche der Provinz Schleswig-Holstein, mit Ausschluss des Kreises Herzogtum Lauenburg; am 7. November 1877 wurde sie jedoch auf Lauenburg ausgedehnt. In Frankfurt a. M. endlich erfuhren sowohl das evangelisch-lutherische, als

auch das evangelisch-reformierte Konsistorium am 13. März 1892 einige nicht tief greifende Änderungen in der Zusammensetzung. — Auch in den ausserpreussischen deutschen Landeskirchen sind fast überall presbyteriale und synodale Ordnungen eingeführt; unter den grösseren Landeskirchen machen nur die beiden Mecklenburg eine Ausnahme.

Die Trennung von Staat und Kirche und die Befreiung der Kirche von staatlicher Bevormundung ist in Preussen und in den meisten anderen Landeskirchen Deutschlands formell durchgeführt. Desto stärker macht sich das landesherrliche Kirchenregiment, das nicht als Teil der Staatsgewalt, sondern als Accessum der Krone anzusehen ist, geltend; der Oberkirchenrat und die Konsistorien sind nicht staatliche, wohl aber landesherrliche Behörden. Der Landesherr als Inhaber des Kirchenregiments ist aber dieselbe Person mit dem Staatsoberhaupt; so ist es unvermeidlich, dass zwar nicht staatliche, wohl aber fremdartige innerpolitische und ausserpolitische Gesichtspunkte und Einflüsse auf das Leben der Kirche einwirken. Vom formellen Gesichtspunkte aus kann man im Zweifel sein, ob das landesherrliche Kirchenregiment als Episkopalgewalt, der Landesherr als Summus Episcopus zu bezeichnen sei; denn die geschichtliche Rechtfertigung der Bezeichnung, dass durch den Passauer Vertrag und durch den Augsburger Religionsfrieden die römische Episkopalgewalt auf den evangelischen Landesherrn übertragen sei, ist nicht haltbar; nicht von solcher Übertragung her, sondern aus dem alten Ius reformandi und aus dem naturrechtlichen Territorialismus stammt das landesherrliche Kirchenregiment. Allein sachlich ist es eine Episkopalgewalt, und die landesherrlichen kirchlichen Behörden, der Oberkirchenrat und die Konsistorien, sind auch über die kirchlichen Interna gesetzt. Mehr staatlichen Charakter tragen die Landeskirchen der im Jahre 1866 annektierten Gebietsteile, insofern wenigstens, als sie nicht dem landesherrlichen Oberkirchenrat, sondern dem Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinal-Angelegenheiten untergeordnet sind.

Die gegenwärtigen Verfassungen der evangelischen Landeskirchen Deutschlands bedürfen wohl auf allen Stufen der Vervollkommnung. Man mag im Zweifel sein, ob denn wirklich alle Gemeinden in der Vollzahl ihrer Glieder zu der ihnen aufgenötigten Selbstverwaltung reif sind, ob also die allgemeine Einführung der Ordnungen auf so breiter Grundlage und unter solchem thatsächlichen Mangel an Kirchenzucht den kirchlichen Anforderungen gerecht wird. Man muss es zu erstreben suchen, dass die Ausübung der Gemeinderechte und Gemeindepflichten in die Hände selbständiger christlicher Charaktere kommt. Ein energischerer Schutz gegen Ärgernisse ist not, die den Gemeinden von einzelnen ihrer Glieder bereitet werden,

und eine Sonderung seelsorgerlicher Aufgaben des Geistlichen Amtes von Disziplinarmassregeln, die nicht Sache des Geistlichen Amtes, sondern der Gemeinde, des Presbyteriums sind, damit das Geistliche Amt auch von jedem Schein höheren Polizeibeamtentums befreit werde. In den Gemeindevertretungen und auf den Synoden ist der Giftbaum des kirchenpolitischen Parteigetriebes mit allem Ernst auszurotten, und an der höchsten Stufe des Kirchenregiments ist eine Klärung dringend erforderlich gegenüber der Vermischung landesherrlichen Kirchenregiments und staatlicher Beeinflussung, demgemäss auch eine feste Begrenzung und Regelung des erstgenannten. Gleichwohl ist vor zwei Abwegen unter den gegenwärtigen Verhältnissen zu warnen. Einerseits vor dem Mistrauen gegen die Presbyterien und Synoden zur Steigerung der Macht des Geistlichen Amtes ausserhalb seines von Gott gegebenen Berufes oder zur Steigerung des landesherrlichen Kirchenregiments; anderseits vor dem Mistrauen gegen das Geistliche Amt und das landesherrliche Kirchenregiment, um jenes zur Exekutivbehörde des Presbyteriums, dieses zur Exekutivbehörde der Synoden herabzudrücken, als ob von den jeweiligen Majoritäten der Presbyterien oder Synoden das Heil zu erwarten wäre.

Der Schwerpunkt der evangelischen Kirche ruht nicht in den Synoden, auch nicht im landesherrlichen Kirchenregiment, er ruht in den Einzelgemeinden und nur hier. Dass die Einzelgemeinden durch das Wort Gottes erbaut werden, dass die Seelsorge in den Einzelgemeinden mit allem Ernst und aller Treue in nie ermüdender Liebe getrieben werde, dass die Kräfte und Gaben, die Gott den Einzelgemeinden gegeben hat, erweckt, gebildet und zur Erbauung des Ganzen verwertet werden, — das ist not. Dies ist auch die einzige Gewähr für heilsame Synoden, die einzige Macht gegen Rom, es ist der Inbegriff der Segnungen, welche die evangelische Kirche dem Volksleben zuteil werden lassen kann. Die Verfassung und das Kirchenregiment mögen das, ob auch immerhin unvollkommene, Gefäss für die Gotteskräfte der Gemeinde Christi sein, welches diese zur Wirksamkeit auf dem von Gott gewollten Wege tüchtig macht. Die evangelische Kirche steht nicht am Ende, sondern am Anfang der Entwickelung, einer neuen Entfaltung des ewigen Evangeliums, im Glauben an die Liebe, mit der Gott uns geliebt, in der Liebe, die aus dem Glauben kommt, zum bleibenden Heil unseres Volkes und der Menschheit. Wenn zur Klarstellung der Aufgaben der Kirche des ewigen Evangeliums, zur Stärkung und Ermutigung ihres Glaubens, zur Anregung, Heiligung, Organisation ihrer Liebe aus Glauben auch dies mein Buch einen Beitrag liefern kann, so ist sein Zweck erreicht.

Zusätze und Berichtigungen.

I, 422, Zeile 18 und 19 v. o. ist zu lesen: „Allein seine Sätze sind dadurch, dass der Gemeindegesang nicht durch die Orgel begleitet wurde“ ... Vgl. I, 345, § 80.

Die Überschrift von § 126 ist zu lesen: „Luthers reformatorische Auffassung“.

In der Überschrift zu § 148, § 149, § 150, § 151 ist das Wort: Fortsetzung zu streichen.

Zu I, 57, § 15. — Es sind zwei völlig verschiedene Gedankenkreise, aus denen Luthers pädagogische Auffassung des Gottesdienstes und sein Wunsch, die, so mit Ernst Christen sein wollen, in besonderen Gemeinschaften zu sammeln, hervorgingen. Hinsichtlich der Pädagogie des Gottesdienstes stehen der „gemeine Haufe, Knecht und Mägde, das junge Volk und der arme Haufe“ den „verständigen und gelehrten Christen“ gegenüber, die der besonderen Feiertage „nirgend zu bedürfen“. Es ist, wenn nicht ausschliesslich, so doch sehr vorwiegend der intellektuelle Gesichtspunkt, der hierbei obwaltet. Dagegen bei der „Sammlung“ ist es ihm um die religiöse und sittliche Pädagogie vornehmlich zu thun. Gerade an den wahren Christen, die in die Sammlung kommen, soll Kirchenzucht in weit intensiverem Masse geübt werden, als es in der theatrali concione möglich ist. Während Luther nach seiner pädagogischen Auffassung des Gottesdienstes die Pädagogie in den Gottesdienst selbst verlegt, und die verständigen und gelehrten Christen vom Gottesdienst und der Pädagogie dispensiert, will er an den wahren Christen in der „Sammlung“ eine Zucht üben, zu der der allgemeine Gottesdienst nicht geschickt ist. Dort ist's ihm um die Schule der Unverständigen zu thun, hier um die Bildung eines bewussten Kernes der Gemeinde, der sich von dem Haufen absondert, nicht weil er der Pädagogie nicht bedarf, sondern weil nur die „Sammlung“ eine Pädagogie höherer Art ermöglicht, da nur die wahren Christen sich ihr zu unterziehen willens sind.

Zu I, 174 f., § 47. — Vgl. Moritz Lauterburg, Pfarrer (jetzt Dozent in Bern), Der Begriff des Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie. 1898; — eine wertvolle Monographie, die ernste Beachtung verdient. In der Forderung des Charisma für den Träger des Geistlichen Amtes, vor allem in der Betonung, dass in der Gemeinde, wo lebendiger Glaube ist, auch Charismen sind, die für den Bau der Gemeinde erweckt und verwertet werden müssen, scheint mir der Hauptvorzug des Werkes zu liegen.

Zu I, 186 f., § 49 und II, 302 f., § 273 f. — Der vierten ordentlichen Generalsynode der Preussischen Landeskirche 1897 ist eine Denkschrift des Evangelischen Oberkirchenrats betreffend Evangelisation mitgeteilt und von ihr gebilligt worden. Die Hauptsätze dieser Denkschrift sind folgende:

I. Auch bei einer engeren Verbindung mit der Kirche und dem geordneten Pfarramte ist der Evangelisation die Freiheit zu belassen, welche in ihrem Wesen liegt und Bedingung ist für die Entfaltung ihrer Kraft; doch muss der Weg gefunden werden zwischen dieser nicht zu wehrenden Freiheit und der nicht zu entbehrenden kirchlichen Gebundenheit. Von einer gesetzlichen Regelung ist daher abzusehen, doch muss die Kirche bestimmte Richtlinien zeichnen für die Einführung von Evangelisationseinrichtungen in das kirchliche Gemeindeleben und für die Sicherung ihres auf wechselseitiges Vertrauen gegründeten Zusammenhanges mit der pfarramtlichen Thätigkeit.

II. Als berufene Träger der Evangelisation sind in erster Linie die Geistlichen der Gemeinde anzusehen, da sowohl die Wortverkündigung in weitestem Umfange, wie die Gemeinschaftspflege unter ihren Gemeindegliedern ihre Pflicht ist.

Für diejenigen Gemeinden, in welchen die vorhandenen geistlichen Kräfte, sei es wegen der Grösse der Gemeinden, sei es wegen der Schwierigkeit der Verhältnisse oder auch infolge besonderer in der Individualität des Geistlichen liegenden Hemmnisse nicht genügen, muss dahin gestrebt werden, Geistliche anderer Gemeinden zu evangelisatorischen Vorträgen heranzuziehen, welche dort zeitweilig entbehrlich sind und mit der Gabe erwecklicher Rede die Befähigung verbinden, auch das geistliche Leben geförderterer Christen zu pflegen und zu vertiefen. Auch abgesehen von solchen besonders grossen und schwierigen Gemeinden hat sich der gelegentliche Austausch der Geistlichen und ihrer besonderen Gaben bei kirchlichen und Vereinsfesten, Missionspredigten, Visitationen als ein treffliches Mittel zur Bezeugung der Gotteskraft des Evangeliums, zur Erweckung des Missionssinnes und des Eifers für christliche Liebesthätigkeit bewährt. So wird es auch unzweifelhaft von grossem Segen begleitet sein, wenn den für erweckliche Wortverkündigung charismatisch veranlagten Geistlichen die Möglichkeit geschaffen wird, ihre Gaben auch ausserhalb ihrer Gemeinden bei kirchlichen Feiern und sonst sich bietenden Gelegenheiten in evangelisatorischen Predigten und Vorträgen zur Weckung und Pflege geistlichen Lebens zu verwerten.

III. Aber auch die sich darbietende Mitbeteiligung von Laienkräften bei der Evangelisation, mag sie selbst von Manchen ihrer Freunde nicht unbeanstandet sein, wird zur Durchführung dieser Einrichtung nicht wohl zurückgewiesen werden dürfen. Insonderheit drängt auch das Vorurteil vieler Entfremdeten gegen die kirchlichen Institutionen und ihre ordentlichen Vertreter im geistlichen Stande, zu ihrer Beeinflussung die Heranziehung geeigneter Nichtgeistlichen in Erwägung zu nehmen. Um so mehr, als die bisherige Gebundenheit der Laienkräfte in der evangelischen Kirche vor der Heiligen Schrift nicht besteht, auch nicht etwa damit sich rechtfertigen lässt, dass nach Artikel XIV der Augustana „niemand das Wort Gottes öffentlich verkündigen soll ohne ordentlichen Beruf“. Wo solche Verkündigung nicht im öffentlichen Gottesdienst, sondern anderweitig als ein schlichtes Zeugnis persönlichen Glaubens durch Wort oder Schrift geschieht, kann die Berechtigung dazu erfahrenen und geistlich geweihten Männern, welche einer wissenschaftlich-theologischen Ausbildung entbehren, wenn sie im Glauben stehen und wandeln, gesunde Lehre vortragen und die nötige Redegabe besitzen, nicht wohl abgesprochen werden. Im Gegensatz zu dem ungerechtfertigten Mistrauen mancher Geistlichen gegen die freieren Formen des religiösen Lebens wird daher auf Wege zu denken sein, neben den Geistlichen auch einzelnen mit den erforderlichen Gaben ausgerüsteten Gemeindegliedern zum Wort in freien Versammlungen zu verhelfen. Wie die Erfahrung gezeigt, sind hierfür befähigte Gemeindeglieder vorhanden, und die Angliederung der Evangelisation an die organisierte Kirche wird es erleichtern, die persönlichen Kräfte dafür zu finden, zu gewinnen, zu erziehen und in Thätigkeit zu setzen.

IV. Die Einführung der Evangelisation kann nur da in Frage kommen, wo ein Bedürfnis nach vermehrter Wortverkündigung besteht, ohne dass demselben durch das geordnete Pfarramt genügt werden kann.

Ein solches Bedürfnis wird in der Regel da bestehen, wo die freie Evangelisation bereits geübt wird, aber auch da nur so lange, bis die Wirksamkeit des geordneten Pfarramtes dieser Ergänzung nicht mehr bedarf. Daran wird grundsätzlich festzuhalten sein, dass gegen den Willen der geordneten Gemeinde-Vertretungen Evangelisationsversammlungen kirchlicherseits nicht veranstaltet werden dürfen. Allerdings wird bei diesem Grundsatze Evangelisation von mancher Gemeinde ausgeschlossen bleiben, wo sie besonders nötig wäre, am wenigsten aber Neigung ist, sie zu rufen oder willkommen zu heissen. In solchen Fällen wird abgewartet werden müssen, dass das stärker sich geltend machende Bedürfnis die Gemeindeorgane willig macht, die ihnen in der Evangelisationsthätigkeit sich bietende Hilfe anzunehmen. Sie gegen den Willen der Gemeinde aufzudrängen, würde nur in gegenteiligem Sinne wirken und Zwist und Hader in die Gemeinden tragen.

In manchen Gemeinden kann das Bedürfniss nach vermehrter Wortverkündigung ein so intensives sein, dass es sich empfiehlt, seitens der Geistlichen und Gemeindevertretungen auf die Anstellung tauglicher Evangelisten als Pastoral-Gehilfen, Diakonen, Stadtmissionare, Stundenhalter, Bedacht zu nehmen. Durch eine solche Einrichtung würde die gemeinsame Arbeit der Geistlichen und der Evangelisten am fruchtbarsten eingeleitet und die Evangelisation in erwünschter Weise Gemeindesache werden.

V. Ausschliesslich kann die Handhabung der Evangelisation freilich nicht in das Ermessen der einzelnen Geistlichen und Gemeindevertretungen gestellt werden. Kirchliche Garantieen sind zu schaffen, dass die Evangelisation im Dienst der Kirche, zu ihrer Förderung, in Übereinstimmung mit ihrer Lehre und ihren Interessen ausgerichtet wird.

VI. Landeskirchliche Anordnungen in dieser Richtung sind mit Rücksicht auf die grosse Verschiedenheit der Verhältnisse in den einzelnen Provinzen nicht zu erlassen. Für die Leitung der Evangelisation wird vielmehr die Errichtung provinzieller Instanzen, unter Aufsicht der Konsistorien und persönlicher Leitung des Generalsuperintendenten, mit Heranziehung von erfahrenen Geistlichen und sonstigen Vertrauensmännern, denen besondere Evangelisations-Ausschüsse in den einzelnen Kreissynoden zur Seite treten können, ins Auge zu fassen sein.

VII. Als ihre nächste Aufgabe werden diese provinziellen Instanzen namentlich zu betrachten haben: die Prüfung des Bedürfnisses der Evangelisation in den Gemeinden, die Entsendung der nach den Verhältnissen der betreffenden Gemeinden tauglichen Kräfte, sowie die Vermittelung des Austausches geeigneter Geistlichen in den der Evangelisation bedürftigen Bezirken.

VIII. Daneben wird den Provinzial-Instanzen da, wo die vorhandenen Kräfte aus dem Stande der Geistlichen nicht ausreichen, das Evangelisationsbedürfnis zu befriedigen, auch die Aufgabe zu stellen sein, die Gewinnung geeigneter Männer aus dem Laienstande, sowie die Feststellung ihrer Qualifikation inbezug auf Feststehen im evangelischen Bekenntnis, auf Begabung und sittliche Haltung sich angelegen sein zu lassen, nicht minder die Thätigkeit der Evangelisten namentlich in der Richtung zu überwachen, dass sie nicht statt mit der Kirche nur neben der Kirche oder gar gegen die Kirche arbeiten, mithin die amtliche Wirksamkeit der Geistlichen nicht beeinträchtigen, sondern ihren Dienst durchaus als Handreichung zur Unterstützung des ordentlichen geistlichen Amts auffassen und einrichten.

IX. Dass die Leitung der Thätigkeit dieser provinziellen Organe in den Händen der Generalsuperintendenten liegen muss, ergiebt sich aus der Natur und

den Aufgaben ihres Amtes. Es wird dadurch auch zugleich Gewähr geboten, dass diese provinziellen Instanzen nicht im Gegensatze zu den kirchenregimentlichen Organen, sondern in Einmütigkeit mit denselben arbeiten, sich auch da, wo es not thut, der nachdrücklichen Hilfe derselben versichert halten können.

Der Evangelische Oberkirchenrat beabsichtigt hiernach, sich in einem Erlasse an die Konsistorien und die Provinzialsynodal-Vorstände zu wenden, in welchem dieselben auf die hohe Bedeutung der Evangelisationsthätigkeit und die dabei inne zu haltenden Richtlinien im Sinne der vorstehenden Ausführungen hingewiesen werden mit der Aufforderung, dem Gegenstande ihre fürsorgliche Aufmerksamkeit zuteil werden zu lassen, auch dafür einzutreten, dass für jeden Generalsuperintendentur-Bezirk ein aus dem Generalsuperintendenten, Mitgliedern der Konsistorien und des Provinzialsynodal-Vorstandes, auch erfahrenen Geistlichen und sonstigen Vertrauensmännern zu bildender Ausschuss zur Betreibung der Evangelisationsangelegenheiten bestellt werde.

Diesem Ausschusse würde die Aufgabe zufallen:

1. sowohl auf Antrag Beteiligter, wie aus eigener Initiative unter Zuziehung der kreissynodalen Instanzen zu prüfen,
   a. ob und in welchem Umfange in den einzelnen Teilen des Bezirks ein Bedürfnis nach Vermehrung der Wortverkündigung besteht,
   b. ob eine etwa bereits geübte freie Evangelisationsthätigkeit in rechtem evangelischen Sinne getrieben wird und ob nicht die Gefahr droht, dass durch dieselbe schwarmgeisterischen oder separatistischen Strömungen Vorschub geleistet wird;
2. je nach dem Ausfall dieser Prüfung
   a. für diejenigen Bezirke, in welchen das Bedürfnis nach Vermehrung der Wortverkündigung besteht, ohne dass demselben durch freie Evangelisation Abhilfe zu schaffen versucht worden ist, die periodische Entsendung geeigneter Kräfte aus dem Kreise der Geistlichen desselben Bezirks, deren pfarramtliche Pflichten die Übernahme einer solchen Nebenthätigkeit gestatten, eventuell auch aus dem Kreise der Geistlichen anderer Bezirke anzubahnen,
   b. für diejenigen Bezirke, in welchen eine freie Evangelisation schon stattgefunden hat, ohne dass dadurch Nachteile für die Landeskirche, insonderheit für die Thätigkeit der pfarramtlichen Geistlichen entstanden sind, eine festere Regelung des Verhältnisses des geordneten Pfarramtes zu der freien Evangelisationsthätigkeit anzustreben,
   c. für diejenigen Bezirke, in welchen durch die freie Evangelisationsthätigkeit Gefahren für die Landeskirche entstanden sind, durch periodische Entsendung geeigneter Geistlichen aus denselben, eventuell aus anderen Bezirken zum Halten evangelisatorischer Vorträge eine Abhilfe des Bedürfnisses vermehrter Wortverkündigung sich angelegen sein zu lassen und damit der ungesunden Thätigkeit der freien Evangelisten entgegenzuwirken;
3. für die Fälle 2a und 2c, insoweit die Zahl der geeigneten und zur Mitwirkung bereiten evangelischen Geistlichen für das bestehende Evangelisationsbedürfnis nicht ausreicht, auf die Heranziehung ernster, im evangelischen Bekenntnis stehender, auch in Beziehung auf Begabung und sittliche Haltung einwandsfreier, nicht dem geistlichen Stande angehöriger Helfer, namentlich aus den Berufsarbeitern der inneren Mission, nach vorgängiger Feststellung ihrer Befähigung, Bedacht zu nehmen;

4. die Geistlichen derjenigen Gemeinden, in welchen das Bedürfnis nach religiöser Erbauung in kleineren Kreisen der Gemeinden neben den öffentlichen Gottesdiensten, sowie nach fördersamem Austausch der Heilserkenntnis unter geförderten heilsbegierigen Gemeindegliedern sich fühlbar macht, insbesondere aber, wo Wünsche in dieser Richtung zum Ausdruck gelangen, einesteils darauf hinzuweisen, dass diesem Begehren nicht mit Mistrauen oder Unfreundlichkeit begegnet werde, andernteils über die Mittel zu belehren, wie diese Bestrebungen ohne Gefährdung der landeskirchlichen und Gemeindeeinrichtungen und Interessen zur Förderung des Seelenheils der erweckten Gemeindeglieder in die rechten Bahnen geleitet werden können.

Von der Überzeugung ausgehend, dass der zu machende Versuch der Bewährung und Bestätigung durch Gottes Geist bedarf, durch diesen aber in Kraft und Zucht gehalten, zum Segen nicht bloss kleinerer Kreise von Gläubigen, sondern der grossen Gemeinde der evangelischen Landeskirche gereichen wird, dass ferner bei der Neuheit und Schwierigkeit der Arbeit erst die Erfahrung die rechten Wege zeigen kann, sieht der Evangelische Oberkirchenrat von Anweisungen für die Thätigkeit der zu bildenden Ausschüsse im einzelnen ab, will vielmehr in dieser Hinsicht das Weitere der freien Entschliessung derselben überlassen und sich lediglich darauf beschränken, die in der vorstehenden Denkschrift zu I bis IX erörterten Gesichtspunkte zur Kenntnis zu bringen und zur Beachtung zu empfehlen.

Inbetreff der durch die Einrichtung erwachsenden Kosten wird erwartet werden dürfen, dass, so weit dieselben nicht durch Leistungen der Nächstbeteiligten oder Beisteuern opferwilliger Kirchenglieder Deckung finden, die Provinzialsynoden zu deren Übernahme auf die Provinzialsynodalkassen sich werden bereit finden lassen.

Zu I, 186f., § 49 und II, 302f., § 273f. — Auch das Grossherzogliche Oberkonsistorium zu Darmstadt hat in einem Ausschreiben an die evangelischen Dekanate und Pfarrämter „die Bestrebungen der Evangelisation und die Stellung der evangelischen Kirche zu denselben“ behandelt (Verordnungsblatt für die evangelische Kirche des Grossherzogtums Hessen Nr. 17, Darmstadt den 31. Dez. 1897). Es unterscheidet in der vorhandenen freiwilligen Evangelisation die Tendenz, im Einvernehmen mit dem Geistlichen Amte der ganzen Gemeinde zu dienen, und die Tendenz, aus der Gemeinde und im Gegensatz zu dem Ganzen der Gemeinde die Erweckten zu sammeln unter Nichtbeachtung des Geistlichen Amtes. So sehr diese letztgenannte Tendenz auf separatistische und sektiererische Irrwege führen kann, wird doch eine abwartende Stellungnahme der „Gemeinschaftsbewegung“ gegenüber empfohlen; die Pfarrer werden überdies aufgefordert, über alle derartige Bewegung an das Oberkonsistorium zu berichten und sich nach den von diesem empfangenen Weisungen zu richten. Endlich werden die Pfarrer zu ernster Arbeit für Predigt und Seelsorge sowie zur Befriedigung des besonderen Erbauungsbedürfnisses, wo immer es sich regt, ermahnt; benachbarte Pfarrer können sich dazu, wie es im Königreich Sachsen geschieht, wechselseitige Hilfe leisten.

Zu I, 206, § 54. — Über die Herkunft der Bezeichnung *Νάρθηξ* = Rohr für jenen inneren Vorraum der Basilika herrscht grosse Unsicherheit. Die vorgebrachten Erklärungen, die von der Form oder einem medizinischen Analogon ausgehen, genügen offenbar nicht; jene nicht, weil der Name der Form jenes Raumes wenig entspricht, diese nicht, weil die Bezeichnung allzu hausbacken erscheint. Vielleicht empfiehlt sich eine andere Deutung, die ich der Prüfung Sachkundiger vorlege. Es ist unbestritten, dass im dritten bis fünften Jahrhundert die ausserchristlichen Mysterienkulte einen tiefgreifenden Einfluss auf christliche Vorstellungen und besonders auf die christliche Nomenklatur ausübten; hinsichtlich der Disciplina

arcani handelt darüber Band II, § 195. In den dionysischen und orphischen Mysterien wurden nun die *Ναρθηκοφόροι* (Stabträger, Bakchanten) von den *Μεμνημένοι* oder *Τέλειοι* unterschieden. Jene entsprechen den Katechumenen, bezw. auch den Pönitenten, diese den vollgültigen Gemeindegliedern. Erwägt man nun, dass, wie sich durch vielfache Analoga erweisen lässt, häufig der Ort die Bezeichnung von den dort sich Aufhaltenden annimmt — das nächstliegende Beispiel ist die Bezeichnung der Apsis als Chor seit dem Beginn der Romanik —, so ist nicht unwahrscheinlich, dass der Standort der *Ναρθηκοφόροι* mit dem Ausdruck *Νάρθηξ* bezeichnet wurde, und dass in Übertragung der Bezeichnung auf das christliche Gemeindeleben jener innere Vorraum der Basilika den Namen *Νάρθηξ* empfing, weil das Analogon der *Ναρθηκοφόροι*, die Katechumenen und Pönitenten, dort ihren Platz hatten.

I, 263, Zeile 9 v. u. und 303, Zeile 7 v. u. ist statt: 26. April zu lesen: 25. April.

I, 281, Zeile 21 v. o. ist zu lesen: zwischen ein und sechs.

Zu I, 431, § 98. — Die römische Kirche erklärt die drei Formen der Taufe: Immersio, Infusio, Aspersio für gleichberechtigt und stellt die einmalige oder dreimalige Ablutio durchaus frei.

Cat. Rom. Pars II, Caput II, Quaestio XVII: Qui hoc sacramento initiari debent, vel in aquam merguntur, vel aqua in eos infunditur, vel aquae aspersione tinguntur. Ex his autem ritibus quicunque servetur, baptismum vere perfici credendum est .... Ablutio autem non magis fit, quum aliquis aqua mergitur, quod diu a primis temporibus in ecclesia observatum animadvertimus, quam vel aquae effusione, quod nunc in frequenti usu positum videmus; vel aspersione, quemadmodum a Petro factum esse colligitur, quum „uno die tria millia“ hominum ad fidei veritatem traduxit, et baptizavit.

Cat. Rom. Pars II, Caput II, Quaestio XVIII: Utrum vero unica an trina ablutio fiat, nihil referre existimandum est. Utrovis enim modo et antea in ecclesia baptismum vere confectum esse, et nunc confici posse, ex D. Gregorii Magni epistola ad Leandrum scripta satis apparet. Retinendus est tamen a fidelibus is ritus, quem unusquisque in sua ecclesia servari animadverterit.

Darnach ist die heutige römische Praxis zu beurteilen, die von der Anwendung reichlicher Infusio die Anerkennung evangelischer Taufen abhängig macht.

Zu I, 440, § 99. — „Diese Voraussetzung (dass unter allen Umständen die Taufe an einem Menschen nur einmal vollzogen werden dürfe) ist jedoch nicht richtig, wie die Wiedertaufe der Renegaten, sobald sie zur christlichen Kirche zurückkehren, beweist.“

Die römische Kirche verweigert auch in solchem Fall die Wiederholung der Taufe. Vgl. Conc. Trid. Sessio VII De baptismo Can. XI: Si quis dixerit, verum et rite collatum baptismum iterandum esse illi, qui apud infideles fidem Christi negaverit, quum ad poenitentiam convertitur: anathema sit.

Die lutherischen Dogmatiker stimmen sachlich mit der römischen Entscheidung überein, suche sie jedoch anders zu begründen; vgl. Martin Chemnitz, Examen concilii Tridentini II, Loc. II, Sectio VIII (ed. Ed. Preuss [1861], p. 278f.) Als Hauptgrund wird angegeben: Pactum gratiae et foedus pacis, quod in baptismo initur et obsignatur, non est momentaneum, nec fundatum est super arenam vulgaris regulae: „frangenti fidem fides frangatur eidem“. Sed est perpetuum, ita ut per poenitentiam ad illud redire possimus ... Non igitur opus est baptismum iterare. Deus enim perpetuo fidelis manet in suo illo pacto. Et si iteraretur baptismus, fieret iniuria fidei ipsius Dei: quasi nostra infidelitas Dei fidem evacuare posset. Vgl. auch J. W. F. Höfling, Das Sakrament der Taufe 1 (1846), S. 83f. — Calvin, Instit. chr. rel. (1559) IV, 15 17 (Corp. Ref. 30 971f.).

I, 445, Anm 4 ist statt Täufer zu lesen: Taufe.

Zu I, 467, § 104. — Über Entstehung und Geschichte der Eulogieen vgl. Prof. D. P. Drews, Zur Geschichte der „Eulogien" in der alten Kirche (Zeitschrift für praktische Theologie 1898, S. 18f.).

Zu I, 480f., § 107. — Zu Julius Smend, Die evangelischen deutschen Messen bis zu Luthers Deutscher Messe 1896 hat in der Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst 1898, S. 18f. Dekan Lic. Günther in Langenburg eine Ergänzung geliefert. Er nennt die Eisenacher Messe von Jakob Strauss 1523, die Reutlinger Messe von Matthaeus Alber 1524, die Ellwanger Messe von Johannes Kress und Georg Mundtpach 1525, die Messe von Rothenburg o. T. 1525.

Zu II, 16f., § 196. — In der Zeitschrift für praktische Theologie 1898, S. 1f. 117f. hat Prof. D. H. Holtzmann eine Abhandlung über „Die Katechese des Mittelalters" in übersichtlicher und lichtvoller Weise veröffentlicht. Der erste Teil der Abhandlung verbreitet sich über Missionspraxis, Volksunterricht und Pateninstitut, Konfirmation und Beichte. „Das Beste im Mittelalter von dem Wenigen, was überhaupt geleistet wurde, dürfte nicht sowohl auf Rechnung der Kirche, als auf die des Hauses kommen, mehr Verdienst der Paten als der Priester gewesen sein." Der zweite Teil behandelt die Litteratur, besonders dankenswert um der Vollständigkeit und der kritischen Sichtung willen.

Zu II, 108, § 219. — Nach der Mitteilung von G. Rietschel, Die erste Ausgabe des kleinen Katechismus in Tafelform (St. Kr. 1898, S. 522f.) ist es dem Dr. Josef Förstemann in Leipzig gelungen, eine Tabula aus Luthers Kleinem Katechismus durch Lösung des Überzuges auf dem inneren Einbanddeckel eines alten Werkes (Dioscorides, De medica materia II V etc. gr. et lat. interpr. Marcello Vergilio. Coloniae 1529) aufzufinden. Es ist der s. g. Morgen- und Abendsegen in niederdeutschem Dialekt: „Wo ein Husvader synem gesynde schal leren, sick des Morgens vnde Auendes tho segende" mit der Unterschrift: „Mart. Luther. Gedrücket tho Wittemberch, dorch Nickel Schirlentz MDXXIX." Die Tabula ist in getreuem Abdruck dem dritten Heft St. Kr. 1898 beigegeben.

Zu II, 109, § 219. — Der auf der Grossherzoglichen Bibliothek zu Weimar befindliche Nachdruck der ersten Ausgabe des Kleinen Katechismus Luthers ist von Conrad Treffer in Erfurt herausgegeben. Von demselben Drucker stammt auch der auf der Leipziger Universitätsbibliothek befindliche andere Nachdruck der ersten Auflage; der frühere Besitzer dieses Nachdruckexemplars, der Buchhändler L. Hartung in Leipzig, veranstaltete s. Z. einen Neudruck, der ebenfalls auf der Leipziger Universitätsbibliothek sich befindet, aber im Buchhandel vergriffen ist. In allen drei Nachdrucken, die im Text, abgesehen von orthographischen Abweichungen, genau übereinstimmen, findet sich das in der Tabula aufgefundene Stück des Kleinen Katechismus (G. Rietschel a. a. O. 525f.).

Zu II, 341f., § 284. — Über das Verhältnis der „Witwen" zu den Diakonissen der alten Kirche und die Identität beider vgl. Hans Achelis, Art. Diakonissen in RE^3 4 616f. „An der Bedingung des sechzigsten Lebensjahres hielt man hier und da fest (Basilius ep. 199. c. 24 bei Migne, P. Gr. 32 724. Codex Theodosianus XVI tit. II, 27), ermässigte aber die zweckwidrige Bestimmung später auf das fünfzigste (Justinian, Novella VI, 6) und vierzigste Lebensjahr (Chalcedon 451 c. 15; Justinian, Novella 123 13; Trullanum 692 c. 14); oder man liess überhaupt die Altersgrenze fallen (Const. ap.; Olympias in Konstantinopel zur Zeit des Chrysostomus)."

Zu II, 404 f., § 311. — Nach dem Jahrbuch des Ostdeutschen Jünglingsbundes für das Jahr 1898 hat von 1888 bis 1. November 1897 die Zahl der diesem Bunde angehörenden Vereine von 115 auf 252, die Zahl der Mitglieder von 7487 auf 15162 sich vermehrt, also mehr als verdoppelt.

Nach dem Jahrbuch des Westdeutschen Jünglingsbundes 1897 gehören diesem Bunde 37 Kreisverbindungen mit 404 Vereinen, 31866 Mitgliedern, 277 Gesangchören und 7011 Sängern, 184 Posaunenchören mit 2523 Bläsern u. s. w. an. Übrigens sind in diesen Zahlen 14 Vereine mit 584 Mitgliedern mitgerechnet, die einer besonderen Kreisverbindung nicht angehören.

Zu II, 413 f., § 313, 3. — Ed. Simons, Niederrheinisches Synodal- und Gemeindeleben „unter dem Kreuz" 1897 giebt den Nachweis, dass bereits gegen Ende des 16. Jahrhunderts in Wesel und Köln, sowohl in den reformierten Gemeinden als in der lutherischen, die Gemeinden nach der Zahl der „Eltesten" in Bezirke geteilt waren, und dass jedem Prediger eine entsprechende Zahl von Eltestenbezirken als sein Predigerbezirk zugewiesen war, für den er allein die Verantwortung trug. (S. 50. 83).

Zu II, 30 f., § 199. — In den „Beiträgen zur bayerischen Kirchengeschichte IV" 1898, S. 189 f. weist Th. Kolde darauf hin, dass G. Bossert bereits 1892 in den Theologischen Studien aus Württemberg S. 185 f. ein Gutachten des Adam Weiss, Pfarrers zu Crailsheim, 1527 oder 1528 mitgeteilt hat, in welchem Weiss dem Markgrafen Georg von Ansbach anempfiehlt: „Das in allen Pfarrkirchen zu gelegner Zeit jerlich die Kinder, so zu irer Vernunft nun kommen sein, von den Pfarrheren versammelt und do christenlich ires Tauffs, Glaubens, Betens sambt anderm ermant unterweisen sollen werden, welches vor Zeiten die Konfirmation gewesen."

Zu II, 47, § 199. — Die Liste der Einführung der Konfirmation ist nach Th. Kolde, Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte IV, S. 192 zu ergänzen: Im Oettingenschen 1770 — Memmingen 1774 — Kempten 1794.

Register.

A.

Abälard, Petrus I, 260. 345.
Abbé de l'Epée II, 350. 385.
Abendmahlsgottesdienst I, 597.
Abendmahlssonntage I, 594 f.
Abschiedspredigt I, 724 f.
Absolutionsbefugnis jedes Christen I, 89.
Acceptationsurkunde, Mainzer (1439) II, 559.
Achelis, E. Chr. I, 1. 22. 60. 114 f. 139. 407 f. 510. 533. 548. 651. 677. 695. II, 86. 135. 289. 449.
Achelis, Hans I, 147. 149 f. 370 f. 389. 392. 397. 460. 492. 586 f. 617. II, 6.
Adel der Sprache I, 753.
Adoratio crucis I, 292.
Aegidius von Rom I, 3.
Aeneas von Paris I, 62.
Africanus, Sextus Julius I, 267.
Agricola I, 111. II, 104. 106.
Ahlemann, Bürgermeister II, 354.
Ahnendienst II, 497.
Akustik I, 241.
Alanus ab Insulis I, 629. 693.
Alapa II, 35.
Albert, der Grosse I, 147. II, 40.
Albert, F. R. I, 614.
Alberti, L. B. I, 205.
Alcuin I, 387. 393. 432. II, 22.
Alexander II. (Papst) I, 261.
Alexander VI. II, 402.
Alexander von Hales I, 117.
Alexander Severus I, 203.
Allegorie I, 687 f. 757.
Allusion I, 759.
Alsted, J. H. I, 4. 637.
Alt, H. I, 191, 584.
Alter, beichtfähiges II, 23.
Althamer, Andr. II, 3. 104.
Althaus, P. I, 428 f.
Amalarius von Metz I, 273 f. 292 f. 299 f. II, 233.
Ambarvalia I, 297.
Ambrosius I, 117. 230. 264. 270. 278 f. 289. 300 f. 370 f. 414. II, 139. 178.
Ambrosiaster I, 153. 163.
Amelius I, 295.
Ammianus Marcellinus I, 204. 343.
Amphibolie I, 257.
Amphilochius von Ikonion I, 270.
Amsdorf, Nik. II, 40.
Anakoluthie I, 760.
Analysis der Katechese II, 164.
Anaphora I, 760.
Anastasius Sinaita I, 331.
Andachtsbücher II, 254.
Andreae, Jak. I, 638.
Anekdote in der Predigt I, 765
Angelicus de Clavasio II, 99.
Angemessenheit der Frage II, 170.
Anicet von Rom I, 261.
Annominatio I, 758. 760.
Annuntiativform der Absolution I, 88.
Anrich, G. II, 12 f.
Antiklimax I, 739.
Antiphon I, 414.
Antisemitismus II, 504.
Antithese I, 759.
Antoniustag I, 220.
Antrittspredigt I, 724 f.
Ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας I, 83 f.
Ἀφορισμός I, 83.
Apokryphen des Alten Testaments I, 684.
Apollinaris, Sidonius I, 343.
Aposiopese I, 760.
Apostolat II, 469.
Apostolizität der Kirche I, 35.
Apostrophe I, 758.
Archaismus I, 752.
Argumentatio (katechetische) II, 162.
Aristoteles I, 2. 680. 701 f. II, 229.
Armendirektion (Hamburger) II, 57.
Armenordnungen II, 336. 338. 342. 354.
Armenpflege, kirchliche II, 215, 417 f.
Armenpolizei II, 346.
Armensteuer II, 338.
Armentarius I, 154.
Armknecht I, 529.
Arnd, Joh. II, 27.
Arnold, Gottfr. II, 473.
Artikulation I, 780.
Aschermittwoch I, 283.
Assemani, J. S., J. A., St. E. I, 356 f.
Asterios von Amaseia I, 270.
Asyndeton I, 760.
Athanasius I, 226.
Atrium I, 200.
Auferstehung Christi I, 106 f.
Augustin I, 2. 47. 72. 118. 145. 151 f. 208. 228. 236. 247 f. 259. 265 f. 283 f. 299 f. 326. 370 f. 385. 405. 437 f. 612 f. 619 f. II, 11. 19 f. 63 f. 82. 94 f. 139 f. 166. 239.

Ausbreiten der Hände I, 347.
Ausführbarkeit des Befehls II, 70.
Ausonius I, 205.
Ausplünderung fremder Predigten I, 676.
Autopsie der Apostel I, 66.
Autorität der katechetischen Zucht II, 69.

B.

Bachmann, J. II, 30.
Bader, Joh. II, 104.
Bähr, K. I, 533.
Bahlmann, P. II, 130.
Baier, J. G. I, 48. 94.
Balduin, Fr. I, 490.
Banausentum II, 229.
Bann II, 576.
Baptismus II, 314.
Barbarismus I, 752.
Barclay, Rob. II, 130.
Bar-Cochba II, 508.
Bardesanes I, 405.
Barmherzige Schwestern II, 347.
Barnabas, Epistel des, I, 66. 246. 331.
Barockstil I, 218.
Barschheit des Katecheten II, 68.
Basedow II, 93.
Basilius der Grosse I, 206. 288. 618. II, 9.
Bassermann, H. I, 16 f. 22 f. 29. 36. 191. 566. 610. 646. 713. 723 f. 737.
Bauer, Bruno I. 678.
Bauerfeind, G. Fr. Chr. I, 698.
Baumgarten, Mich. I, 693.
Baumgarten, O. II, 54. 695.
Baumgarten, S. F. II, 178.
Baumgärtner, P. J, 260.
Baur, G. I, 743.
Baur, W. II, 236.
Beck, J. T. II, 256.
Becker, B. II, 30. 158.
Beda I, 293.
Begriffsfrage II, 172.
Beichtbücher II, 102.
Beichtgeheimnis II, 249. 416.
Beichtrede I, 718 f.
Beichtstuhl I, 9.
Beier, Hartman, II, 84.
Bekenntnisgemeinde II, 52.
Bekenntnislied I, 410.
Beleth, Joh. I, 282. 295.
Bellarmin, Rob. I, 48.
Benedict VIII. I, 380.
Benedict XIII. II, 507.
Benedict von Nursia I, 222. 360.
Benedictio fontis I, 292.
Beneke (Philosoph) II, 64.
Bengel, J. A. I, 771. 774. II, 256. 306. 322.
Benzinger, J. II, 90.
Bernhard von Clairvaux I, 290. 406. 437. 652. 662.
Bernold von Konstanz I, 393.
Bertheau, K. II, 141.
Berthold von Chiemsee I, 124.
Berthold von Regensburg I, 408. 766.
Bertram, J. C. II, 112.
Berufsarbeiter der Inneren Mission II, 364.
Bestimmtheit der Frage II, 170.
v. Bethmann-Hollweg II, 432.
Bewegung der Sprache I, 753.
Bewusstheit, geschlechtliche II, 79 f.
Beyer, J. H. Fr. I, 610.
Beza, Th. I, 253. II, 116. 193.
Bibelgebrauch II, 87.
Bibelgesellschaften II, 358.
Bibelkalender II, 90.
Bibelkunde II, 91.
Bibellesen II, 89.
Biblia pauperum I, 627.
Biblizismus I, 754.
Biblizität I, 754 f.
Bidembach, F. I, 254.
Bindemann, E. I, 683.
Bindseil I, 64.
Βιωτικοί I, 61.
Bitterkeit des Katecheten II, 68.
Blaikie, William II, 200.
Blindenbibel, Monesche II, 390.
Blochmann, K. J. II, 66.
Blumenorden, Nürnberger I, 411.
Bobertag, R. I, 698.
von Bodelschwingh, Fr. II, 385. 399. 403.
Böhme, Jak. II, 244.
Böhmer, Just Henning II, 585.
Böhmert, Victor II, 379.
Böhmische Brüder (Lieder der) I, 410.
Bonaventura I, 627. 630.
Bonifaz VIII. I, 47. 314. 557.
Bonwetsch, Nath. I, 268. II, 12.
Bornemann, W. I, 438. II, 135.
Borromeo, Karl I, 284. II, 55.
du Bosc, Pierre I, 642.
Bosheitslüge II, 71.
Bossert, G. I, 633.
Bräm, Pastor II, 392.
Braunsberger, O. II, 130.
Breckling, Fr. II, 471.
Breithaupt, A. II, 234.
Breithaupt, J. J. II, 46.
Brenz, Joh. I, 316. II, 98. 104. 139. 151. 171.
Breviarium I, 227. 417.
Breviarium fidei II, 98.
Brieger, Th. I, 363.
Brightman, F. E. I, 357.
Brinkmann, W. II, 379. 419.
Bröckelmann, H. II, 56.
Brockhaus, Clemens I, 206.
Brömel, A. I, 614.
Brüder, Böhmische II, 31. 103.
Brüder des gemeinsamen Lebens II, 83.
Brüderanstalt des Rauhen Hauses II, 364.
Brüdergemeinde, Lieder der I, 40 f.
Bruderliebe I, 45.
Brunchorst II, 41.
Brunellesco I, 217.
Brunfels, Otto II, 83. 105.
Bruni, Lionardo I, 754.
Bruno von Würzburg II, 102.

Buchrucker, K. I, 98. II, 1. 52.
Buchwald, G. II, 103. 107. 112.
Büchsel, C. II, 200.
Büsch, Professor II, 354.
Bugenhagen I, 111. 160. 316. 361. 391. 429. 484. 579. II, 39. 109. 189. 252. 337 f.
Buhl, K. II, 302.
Bulle, die goldene (1356) II, 558.
Bulle, die goldene von Eger II, 557.
Bullinger I, 69. II, 116. 538.
von Bunsen, Chr. K. Josias I, 205. 412.
Bunz, I, 310.
Burkhardt, G. I, 295. 598.
Buss- und Bettage I, 714.
Busskampf des Pietismus II, 46.
Bussstationen II, 9.
Busszucht II, 22.
Buttmann, Ph. I, 61.
Butzer, Martin I, 253. 436. 501 f. II, 35 f. 105. 123. 191. 540 f.
a Byler, H. C. I, 7.

C.

Cäcilie, die heilige I, 344.
Caesar, Jul. I, 60.
Caesarius von Arles I, 399.
Caesarius von Heisterbach I, 279. 662.
Calinich II, 103.
Calixt I. I, 144.
Calixt II. II, 556.
Calixt, G. I, 126. II, 489.
Calov, Abr. I, 126.
Calvin, Joh. I, 69. 88. 102. 105. 180 f. 251. 362 f. 374. 381. 423 f. 502. 520. II, 29. 32. 35. 115 f. 192. 343. 393. 464. 529 f.
Calvör, Kaspar I, 359.
Canonici I, 61.
Cantate I, 285.
Capito, W. II, 105.
Carey (Missionar) II, 477.
Carlyle, Th. II, 62.
Carnales I, 62.
Carneval in Rom I, 284.
Carpzov, J. B. I, 638 f. 742. II, 584.
Caspari, C. P. I, 263. 268. 278. 280. 355.
Caspari, W. II, 30. 35. 47. 51.
Cathecismus und Exorcismus II, 99.
Cathwuphius I, 260.
Cauer, P. II, 229.
Cecilius, Luc. I, 611.
Censura mutua II, 539 f. 545. 550.
Central-Ausschuss der Inneren Mission II, 365. 374 f. 388.
Central-Diakonissenhaus II, 398.
Chalmers, Th. II, 393.
Character indelebilis I, 145.
Charismen I, 174 f.
Χάρισμα διδασκαλίας I, 650.
Charisma veritatis certum I, 144.
Χάρισμα προφητείας I, 650.
Chassidismus II, 511.
Chemnitz, M. I, 163. 259. 511. II, 33.
Childrens Services II, 56.
Choral I, 414.
Christbaum I, 276 f.
Christian IV. von Dänemark II, 46.
Christian VI. von Dänemark II, 475.
Christlieb, Th. I, 4. 185. 610. 614. 704. II, 362. 467.
Christoph von Württemberg II, 464.
Christophorus II, 79.
Christusfeste I, 705 f.
Christustum Christi II, 136.
Chrodegang von Metz I, 226. 283.
Chrysologus I, 118.
Chrysostomus I, 2. 72. 219. 226. 263 f. 270. 286 f. 371. 462. 588. 618 f. 660. II, 11 f. 94. 186. 216.
Ciborium I, 234.
Cicero I, 620 f. 657. 702. 749.
Circumcisionis festum I, 279 f.
Claude, Jean I, 643.
Claudius Mamertus I, 286. 296. 350.
Clemens XIV. I, 288.
Clemens Alexandrinus I, 203. 242. 258. 266. 325. 714. II, 2. 16. 101.
Clemens Romanus I, 146. 148. 388. 617.
Clerici I, 61.
Cochlearia (Treppengehäuse) I, 221.
Cohrs, Ferd. II, 152.
Cölibat des Pastors II, 236.
von Coligny, Admiral II, 464.
Comenius, Amos II, 86. 161.
Comes des Hieronymus I, 371 f.
Commodus (Kaiser) I, 266.
Common Prayer Book I, 383. 546.
Complexio I, 761.
Conceptio immaculata I, 275. 283.
Concessio I, 760.
Concilium vgl. Konzil und Synode.
— Agathense (Agde) I, 152. 287. II, 10. 507.
— Ancyranum II, 9.
— Antiochenum I, 588.
— Arausicanum (Orange) I, 154. II, 11.
— Arelatense I. I, 154. 261.
— — II. I, 155.
— Aurelianense (Orléans) I. I, 249, 297.
— — III. I, 294.
— Autissiodorense (Auxerre) I, 455.
— Bracarense I. I, 247. 380.
— Carthaginiense II. I, 359.
— — III. I, 399. 509.
— — IV. (Statuta ecclesiae antiqua) I, 148. 154. 247.
— Chalcedonense I, 157.
— Eliberitanum (Elvira) I, 152. 227. 232. 248. 289. 588. II, 10. 18.
— Epaonense I, 470.
— Gangrense (Gangra) I, 247.
— Gerundense (Gerona in Spanien) I, 297. 348.
— Hipponense I, 371. 399.
— Laodicenum I, 247 f. 312. 371. 414.
— Lateranum III. I, 8.

Concilium Lateranum IV. I, 8. II, 22.
— Matisconense (Mâcon) II. I, 250. 294. 453.
— Nicaenum I. I, 147. 154. 262. 346.
— — II. I, 236.
— Quinisextum (Trullanum, Constantinopolitanum) I, 283. 287. 294. 461.
— Regense (Regium, Riez in Frankreich) I, 154.
— Romanum I. II, 233.
— Toletanum (Toledo) I. I, 588.
— — III. I, 380.
— — IV. I. 265. 292. 394. 425. II, 233.
— — X. I, 275. 283.
— — XVI. II, 17.
— — XVII. I, 289. 453. II. 17.
— Tridentinum passim
— Turonicum (Tours) II. I, 275. 278.
— — III. I, 346.
— Vasense (Vaison) II. I, 388. 395. 399.
— Vaticanum I, 79.
— Veneticum I, 425. 470.
Confessio Helvetica posterior II, 123.
Confessio orthodoxa II, 133.
Congregatio de propaganda fide II, 459.
Conrad, P. II, 151.
Consul, Stefan II, 464.
Contestatio I, 397.
Corpus iuris canonici II, 555 f.
Cramer, J. A. I, 619.
Cremer, H. I, 22. 114. 120. 134. 518.
von Criegern, H. F. II, 427.
Cromwell, Oliver II, 468.
Crucifixus I, 330 f.
Cruel, R. I, 372. 389. 614. 662. 737. 758.
Crüger, J. II, 146.
Crux exemplata I, 333.
Crux usualis I, 351.
Custodes utriusque tabulae II, 561 f.
Cyprian I, 46 f. 72. 117. 145 f. 154 f. 193. 203. 226 f. 288 f. 384 f. 397. 428 f. 587. II, 8. 17 f. 34. 102. 112.
Cyrill von Alexandria I, 131.
Cyrill von Jerusalem I, 2. 118. 219. II, 10. 100.

D.

Dalton, H. II, 12. 54. 115.
Dannhauer, J. C. I, 253. 276. II, 42.
Darwin, Chr. II, 149.
Decius, Nic. I, 408.
Dehio I, 201, 206.
δεῖν I, 83 f.
Deissmann, A. I, 192. 435.
Dekalog II, 100 f. 141.
Deklarationsform der Absolution I, 88.
Delitzsch, Fr. II, 512.
Demonstratio II, 162.
Denudatio altarium I, 289.
Dermung I, 485.
Deutlichkeit der Frage II, 170.
Deyling, Sal. II, 196.
Diakonie-Verein II, 419.
Diakonissen (Gemeinde-) II, 343.
Διάκονος, — ία I, 60 f.
Διάκρισις τῶν πνευμάτων I, 86.
Diasporapflege II, 425.
Didaktik I, 31.
Diegel, J. G. I, 721. 741.
Diehl, W. I, 515. II, 34. 552.
Dies cinerum I, 283 f.
Dilherr II, 41.
Dinter II, 164.
Dionysius Alex. I, 200.
Disjunktivfrage II, 172.
von Döllinger, J. I, 202. 434. II, 18.
Doppeltexte I, 695.
Doppelthema I, 737.
Dorner, J. A. I, 257.
Dörpfeld, F. W. II, 75.
Dörries, B. II, 135. 153.
Dove, R. W. II, 52. 442.
Doxologie des Vaterunsers II, 144.
Drews, P. II, 465 f.
Drummond, H. II, 265.
Duchesne, L. I, 266.
Dümmler, Fr. I, 151.
Duns Scotus I, 3 f. 220. II, 139.
Duntze, H. G. II, 86.
Durandus, W. I, 208. 233 f. 261. 274. 293 f. 318. 375 f. 389. 399. 445. 475. II, 38. 233.

E.

Eberhard Ludwig von Württemberg II, 357.
Eccard, J. G. II, 102. 113.
Ecclesiastici I, 61.
Ecclesiola in ecclesia I, 58. II, 304. 326.
Eduard I. von England II, 509.
Eduard VI. von England II, 543.
Edzard, Esdras II, 510.
Effektivform der Absolution I, 88.
Egêde, Hans und Paul II, 475.
Ehegaumer II, 536.
Ehescheidung II, 291.
Ehrenfeuchter, F. A. E. I, 1. 28. 533. II, 182. 460. 495. 499.
Eidesvermahnung II, 287 f.
Einsegnen der Leichen I, 523 f.
Einsegnungsformel II, 37. 51.
Einteilen und zergliedern II, 162.
Elberfelder System II, 393.
Elevation in der lutherischen Kirche I, 482.
Elisabeth, die heilige II, 275.
Elkesaiten I, 434.
Elliot, John 2, 467.
Ellipse I, 760.
Empfänglichkeit (religiöse) II, 74.
Emsinckhove, H. I, 254.
Epanalepsis I, 760.
Epanodos I, 760.
Ephräm, der Syrer I, 618.
Epiklese I, 388.
Epiphanius I, 219. 258. 269. 282. 287. 326.

Epiphora I, 760.
Episkopalsystem II, 583.
Epitheton ornans I, 759.
Epizeuxis I, 760.
Erasmus, Desid. I, 253. 631 f. 637. II, 31. 62. 161. 462 f.
Erasmus Sarcerius I, 254.
Erbauung I, 22.
Erbauungslied I, 410.
Erhöhung Christi I, 107.
Erichson, A. I, 381. 392. 540.
Ernst und Adam I, 436. II, 36. 41. 103. 151.
Ernst der Fromme II, 41. 158.
Ernst Ludwig von Hessen II, 511.
Erntedankfest I, 716.
Erzählung, biblische II, 161.
Estomihi I, 285.
Εὐαγγελισταί I, 66.
Eudämonismus II, 264.
Eulenburg, Botho von II, 391.
Eunomius von Kyzikus I, 431.
Euphemismus I, 757.
Eusebius von Cäsarea I, 146. 154. 202 f. 262. 280. 326. 371. II, 255.
Eusebius von Emesa I, 249. 255. 588.
Euthalios von Alexandria I, 370 f.
Evagrius von Konstantinopel II, 21.
Evangelisation I, 184 f.
Evenius, Sigismund II, 41.
Evers, M. II, 86.
Examensordnung I, 164.
Exaudi I, 285.
Exhibitivform der Absolution I, 88.
Exhomologese I, 389.
Exkommunikation I, 81. 91.
Exorcismus und Abrenuntiation I, 447 f.
Explicatio II, 162.
Exsufflatio II, 14.

F.

Faber, W. II, 524 f.
Fabrikarbeiter (Seelsorge an) II, 245.
Faldistorium I, 228.
Falk, Joh. Dan. II, 57. 360. 363.
Familienerziehung II, 355.
Familienleben des Pastors II, 236.
Farben, liturgische I, 231 f.
Farel, W. I, 502.
Fasnacht I, 284.
Feierabend (Verein) II, 364. 404.
Feierlichkeit I, 318 f.
Fénélon I, 668.
Ferdinand und Isabella II, 508.
Feriae I, 246.
Feste, römisch-kath. in der Trinitatiszeit I, 299.
Feuardentius II, 17.
Feyerabend, K. W. I, 127.
Fiale I, 216.
Fichte, J. G. II, 359.
Fides silentii II, 13.
Figuren, grammatikalische, logische, sachliche I, 759 f.
Filocalus I, 267.
Finalthema I, 735.
Firmian, Erzbischof II, 352.
Firmung II, 23. 34.
Fischer, A. F. W. I, 404. 411.
Fischer, Bergmann II, 407.
Flacius, M. II, 40.
Fleury, Claude II, 83.
Fliedner, Th. II, 330. 397. 401.
Forkel, J. N. I, 414.
Förstemann, K. Ed. II, 191. 250.
Förster, J. I, 639 f.
Fortunatus, Ven. I, 400.
Fox, William II, 55.
Frage, katechetische II, 169.
Fragedatum, -punktum, -quäsitum II, 171.
Fragstücke, Hessische II, 125.
Francke, A. H. II, 46. 198. 349. 474 f. 511.
Franco von Köln I, 417.
Franke, A. H. I, 582.
Franz I. von Frankreich I, 599.
Franz II., Kaiser II, 594.
Freiheit, liturgische I, 318 f.
Freikirche I, 38. 55. II, 524 f.
Fricke, Professor II, 439.
Friedberg, E. I, 79. 177.
Friede, Westfälischer II, 588.
Friedrich, der Grosse II, 591.
Friedrich, der Weise (Kurfürst) II, 107.
Friedrich II. von Hessen II, 594.
Friedrich II., Kaiser I, 288. II, 557.
Friedrich III., Kaiser II, 559.
Friedrich III. von der Pfalz II, 29. 118. 542 f. 551. 568.
Friedrich IV. von der Pfalz II, 30.
Friedrich IV. von Dänemark II, 474.
Friedrich August I. von Sachsen II, 594.
Friedrich Wilhelm (Kurfürst) II, 43.
Friedrich Wilhelm II. von Preussen II, 592.
Friedrich Wilhelm III. von Preussen I, 365. II, 592.
Friedrich Wilhelm IV. von Preussen II, 198. 382. 398. 428. 443. 481. 598.
Fries, Nic. II, 238.
Frommel, Max I, 183. 727.
Fronaltar I, 234 f.
Fronleichnamsfest I, 298.
Frey, Elisabeth II, 397.
Funk, F. X. II, 9.
Fusswaschung I, 289.

G.

Gabe des Gebets II, 247.
Gaupp, K. Fr. I, 22 f. 108. 253. 523. 652.
Gebet für die Verstorbenen I, 525.
Gedächtnis II, 75 f. 163 f.
Geduld des Pastors II, 249.
Gefängnisgesellschaften II, 299. 390.
Geffcken, Joh. I, 10. 632. II, 23. 98 f. 138 f.
Gehorsam II, 70 f.

Gelasius I. II, 18.
Gellert, Chr. F. II, 352.
Gelzer, H. I, 267.
Gemeinden, heimliche und öffentliche II, 549 f.
Gemeindediakonissen II, 397.
Gemeindegesang I, 334. 405. 419 f.
Gemeindepflege II, 420.
Gemeinsamkeit I, 318 f.
Genera dicendi I, 751 f.
Generalartikel, kursächsische II, 27, 195.
Generalsuperintendenten II, 596.
Generalsynode, Preussische 1846. I, 126.
Genetische Methode II, 166.
Gennadius von Massilia I, 624.
Genuss, geistlicher I, 498. 592. 599.
Georg von Brandenburg-Ansbach II, 564.
Georg von Hessen II, 158.
Georg Ernst von Henneberg II, 158.
Georgiades I, 268.
Gerechtigkeit, sittliche, des Katecheten II, 67.
Gerhard, Joh. I, 48. 82f. 94. 163. 512. 583.
Gerhardt, Paul I, 406.
Gerlach, H. II, 442.
von Gerlach, O. II, 57. 393.
Germann, W. II, 474.
Gerson, Joh. II, 23.
Gesang des Liturgen I, 334f.
Gesellenverein, katholischer II, 405.
Geselligkeit II, 70f.
Gesenius, Justus II, 85.
Gesetz und Evangelium I, 682.
Gewissensfreiheit II, 562.
Gewöhnung II, 69.
Giberti, G. M. II, 55.
Gichtel, J. G. II, 471.
Gitterwand I, 231.
Glass II, 41.
Gleichgültigkeit des Katecheten II, 68.
Gleichnisreden Jesu I, 686.
Glockengeläute I, 224f.
Glockentaufe I, 223.
Glossolalie I, 24.
Goar, J. II, 14.
Goebel, Max I, 644. II, 345. 517f. 548f.
Goebel, Sebastian I, 741.
Goethe I, 277. 752. 783. II, 236.
Göhre, Paul II, 220.
Goldstern, Israel II, 516.
von der Goltz II, 54.
Gooszen, M. A. II, 115. 118.
Görliz, M. II, 108.
Gossner, J. E. II, 57. 398.
Gothein, Eb. II, 55.
Gotteshaus I, 199.
Gotteskasten, lutherischer II, 426.
Gottfried von Admont I, 273.
Gottschick, J. I, 29. 53. 109. 117. 459. 533. 548f. II, 135. 153. 583.
Gräffe, J. F. C. II. 178.
Grasberger, Lor. I, 371.
Gregor I. I, 2. 63. 146. 222. 227. 235. 264. Gregor I. I, 283. 298. 324. 331. 385. 432. 509. 624. II, 100. 187. 207. 227. 230. 506f.
Gregor III. I, 302.
Gregor VII. I, 9. 47. 62. II, 233.
Gregor IX. I, 288. 417.
Gregor XIII. II, 509.
Gregor von Nazianz I, 2. 226. 263. 270. 618. 662. II, 139.
Gregor von Nyssa I, 152. 208. 230. 270. 351. 434. 618.
Gregorius Thaumat. II, 9.
Gregor von Tours I, 272. 281. 291. 296. 628.
Gretser, Jac. I, 510.
Grimm, Brüder I, 25.
Grimm, Jak. I, 60. 294.
Grimm, Wilh. II, 19.
Grössel, W. II, 466f.
Grossgebauer, Theophil I, 63. 255. 333. 345. 666. II, 42. 197. 413. 427.
Grotefend, H. I, 279.
Gruber, Erzbischof II, 83.
Gründonnerstag I, 287.
Grüner Gang (Hamburg) II, 355.
Gruppensystem II, 58.
Guggenbühl, Dr. II, 403.
Guibert von Nogent I, 628.
Guido von Arezzo I, 415.
Guido de Monte Rocherii II, 99.
Gültigkeit der Taufe I, 438.
Günther, Dekan II, 43.
von Güntzburg, Eberlin II, 333.
Gurlitt, Corn. I, 237.
Gustav-Adolf I, 37. II, 427.

H.

Häberlin, G. H. I, 14.
Hackenschmidt I, 683.
Hadrian I. I, 233.
Hagenbach, K. R. I, 8. II, 115.
Hahn, Mich. II, 306.
Halieutik I, 28. 30.
Handauflegung I, 140. II, 37. 40.
Händefalten I, 348f.
Handelsgesellschaft, Holländische II, 467.
Hängeleuchter I, 232f.
Hanne, J. R. I, 693.
Hans, J. I, 57. 503. 533. 540.
Haphtaren I, 369.
Hardeland, Aug. II, 184.
Hardeland, Th. II, 152.
Harless, G. Ch. A. I, 60. 65.
Häring, Th. II, 322.
Harmonius I, 405.
Harms, Claus I, 64. 309. 345. 429. 523. 596. 668. 693. 701. 725f. 780. II, 157f. 170. 178. 241. 322.
Harms, Ludwig II, 481.
Harnack, A. I, 129. 144f. 337. II, 101.
Harnack, Th. I, 1. 20. 28. 192. 302f. 323. 336. 377. 458. 492. 523. 706. 715. 729. 773. II, 1. 52. 103. 109f. 182. 204. 408.
Hauck, A. I, 389.

Hebdomas magna I, 286f.
Hegendorff, Chr. II, 106.
Heinrich von Loufenberg I, 630.
Heinrich von Sachsen II, 564.
Heldring, Pastor II, 401.
Heliand II, 79. 83.
Heller, L. I, 4.
Heman, C. F. II, 501.
Hemming, Nik. II, 211.
Hengstenberg, E. W. I, 242f. 257.
Henke, E. L. Th. II, 317. 334. 348. 610. 728. II, 286. 300.
Henke, O. I, 243. 250.
Henrich, Th. II, 71.
Henrici, Pastor prim. II, 414.
Henricus von Ostia I, 3.
Heppe, H. I, 363. II, 122. 552.
von Herder, J. G., I, 611. 652.
Hering, H. I, 1. 95. 359. 443. 614. 755. II, 330.
Hermae Pastor I, 221. 258. 349.
Hermannus Contractor I, 407.
Herold, M. I, 227. 394. 529.
Hesshusius, Tileman II, 122.
Hesychius von Jerusalem I, 249. II, 138.
Heubner, H. L. I, 681.
Heuristische Methode II, 165.
von der Heydt, Daniel II, 393.
Heyne, Moriz I, 25.
Hieronymus I, 150f. 208. 219f. 232. 248. II, 94. 139. 233.
Hilarius von Poitiers I, 405.
Hill, Octavia II, 384.
Hinschius, P. I, 80.
Hippolytus I, 144. 147. 199. 267f. 370f. 397. 434. 586f. 617. II, 6f.
Hirsche, K. II, 83.
Hirscher, J. B. II, 23.
van der Hoeven, I, 644.
Hoeynck I, 273.
Hoffmann, H. I, 653.
Hoffmann von Fallersleben I, 390. 408.
Höfling, J. W. F. I, 60. 65. 76. 88. 173. 290. 427f. II, 1. 17. 51. 517f.
von Hofmann, J. Chr. K. I, 16. 134. 143. 678. II, 52.
Hollaz, David I, 94.
Holtzmann, H. J. I, 435. 617. II, 4f. 9.
Home Mission II, 362.
Homiliarium Karls des Grossen I, 272f. 302. 372.
Hoornbeek, J. I, 3f. 488.
Horae canonicae I, 227.
Horastik des Kirchengebäudes I, 242.
Horn Melville II, 460.
Howard, John II, 356.
Hübner, J. II, 85.
Hüffell, J. J. L. I, 1. 742.
Hugo de St. Victore I, 663.
Humbert de Romanis I, 331. 629f.
Hundeshagen, K. B. I, 114. 117. 123. II, 533f. 562.
Hunnius, Aegid. I, 637.
Hus, Joh. II, 583.
Hutter, Leonh. I, 94. 164.
Hyperbel I, 758.
Hyperius, Andreas I, 10f. 181. 634. 652. 681. 749. 766. II, 38. 89. 124. 253. 574.
Hysteresis I, 761.
Hysteronproteron I, 761.

I.

Jablonski, P. E. I, 325.
Jacoby, H. I, 1. 533.
Jacopone I, 406.
Jahresanfänge I, 279f.
Jean Paul II, 71. 78. 237.
Jesuitenorden II, 452.
Ignatius I, 146. 221. 230. 246.
Iken, Conr. I, 761.
Iken, J. Fr., I, 64. 82. 411. 521. II, 190. 330.
Ildefons von Toledo I, 275.
Illatio I, 397.
Immolatio I, 397.
Individualität, Recht und Pflicht der, I, 109.
Individualität des Predigers I, 675.
Infallibilität der Heil. Schrift I, 102f.
Innocenz I. II, 18.
Innocenz III. I, 9. 282. 626. II, 557.
Innocenz X. II, 588.
Instrumentalmusik I, 342.
Insufflatio II, 14.
Interim II, 39.
Introduktion I, 173.
Inversio I, 761. II, 164.
Invocavit I, 285.
Joachim II. von Brandenburg II, 564.
Johann, Kurfürst von Sachsen II, 533. 564.
Johann VIII. I, 343.
Johann XIII. I, 223.
Johann XXII. I, 299.
Johann Georg II. von Brandenburg I, 455.
Johann Moritz von Nassau-Siegen II, 467.
Johann Sigismund von Brandenburg II, 564f. 591.
Johannes Damascenus I, 301f. 326f.
Johannes de Janua II, 99.
Johanniter II, 382.
Jonas, Justus II, 107. 111. 566.
Jordan, O. II, 421.
Jordan von Quedlinburg I, 628.
Jorissen, M. I, 422.
Josephus, Flavius II, 139.
Irenaeus I, 71. 144. 248. 265. 326. II, 17. 50.
Irmischer, J. K. II, 146.
Ironie I, 757.
Irregularität I, 157.
Irvingianer II, 316f.
Isidorus Hisp. I, 117. 204. 247. 287. 289. 618. II, 233. 507.
Jubilate I, 285.
Jubiläumspredigt I, 724f.
Judä, Leo II, 115f.
Judaismus II, 502.
Judenvergötterung II, 514.

Judica I, 285.
Julian von Toledo II, 507.
Jülicher, G. A., I, 687f.
Julius von Braunschweig II, 341.
Julius II. II, 402.
Jungmann, J. I, 658. 673.
Ius reformandi II, 558.
Justin, der Märtyrer I, 71. 229. 246f. 325. 331f. 370. 388. 460. 611. II, 5. 12. 506.
Justinian I, 1. 148. 211.
Juvenal (Satiriker) II, 233.
Juvenalis (Patriarch) I, 270.

K.

Kaemmel, O. II, 23.
Kahl, W. I, 114.
Kähler, M. I, 7. II, 320.
Kahnis, K. F. A. I, 134.
Kalkar, Chr. A. H. II, 501.
Kant, Imm. I, 642. II, 64. 359.
Karfreitag I, 291.
Karl der Grosse I, 88. 211. 223. 260. II, 18. 20.
Karl Alexander von Württemberg II, 594.
Kaste II, 497.
Kastengeist II, 231.
Kasualorden I, 717.
Katachrese I, 756.
Katakomben I, 201.
Katechisation der Erwachsenen II, 158.
Katechismus-Predigten II, 26.
Katechumenat, Zeitdauer des II, 10.
Καθαίρεσις I, 83.
Kathisma I, 463.
Kattenbusch, Ferd. I, 42. 114. 124. 226. II, 134.
Kausalthema I, 736f.
Kawerau, G. I, 29. 57. 111. 114. 121f. 133. 193. 339f. 443. 489. 510. 521. II, 3. 15. 40. 84. 103f. 111. 140. 465.
Kayser, Joh. I, 406.
Keckermann, Barthol. I, 637.
Kero von St. Gallen II, 114.
Keryktik I, 30.
Kerzenweihe I, 282.
Kiesling, Karl Gottfr. I, 277.
Kinderevangelium I, 445.
Kinderglaube I, 441. 449. II, 314f.
Kindergottesdienst II, 400.
Kinderkommunion II, 19.
Kindersterben II, 279.
Kindertaufe II, 17.
Kinzler, Ad. II, 91.
Kirche, leidende, streitende, triumphierende I, 47.
Kirchenbusse II, 580.
Kirchenchor I, 334.
Kirchenordnung Bergedorf I, 95.
— Brandenburg-Nürnberg I, 374. 390.
— Braunschweig I, 64. 95. 163. 579. II, 33. 140. 189. 251. 340. 577. 593.
— Braunschweig-Lüneburg I, 64. 95.
Kirchenordnung Bremen I, 82. 592. II, 190.
— Cassel II, 37. 47. 49.
— Darmstadt II, 196. 413.
— Goslar I, 164.
— Hamburg I, 160. 165. 431. 592f. II, 141. 189. 252. 552f.
— Hessen I, 181. 231. 363. 505f. 525. 544. 700. 715. II, 38. 40. 124. 194.
— Hildesheim I, 163.
— Hoya II, 33.
— Kursachsen II, 27.
— a Laskos I, 604.
— Lübeck I, 160. II, 337.
— Lüneburg-Celle II, 33.
— Mecklenburg I, 64. 95. 164. 374. II, 579.
— Minden II, 340.
— Nassau II, 40.
— Niedersachsen II, 577.
— Nürnberg I, 95.
— Pfalz I, 97. 442. 451. 504. 520. 543. 596. 604. II, 121. 284. 344. 579.
— Pfalz-Neuburg I, 374.
— Pommern I, 95. 160. 165.
— Preussen I, 374. II, 339.
— Sachsen I, 95.
— Schleswig-Holstein II, 337.
— Schwäbisch-Hall II, 27.
— Siebenbürgen I, 594.
— Stralsund II, 566.
— Strassburg II, 284.
— Ulm II, 33.
— Waldeck I, 95.
— Westfalen und Rheinland I, 179. II, 326.
— Wittenberg I, 95. 259. 487. II, 190.
— Wittgenstein I, 677.
— Württemberg I, 82. 374. 522f. II, 104. 604.
Kirchenratsordnung, Pfalz II, 542.
Kirchensteuer II, 444f.
Kirchentag, Stuttgart II, 57.
Kirchenton I, 414f.
Kirchweihfest I, 714.
Kirchenzucht der reformierten Kirche II, 540f.
Kirchenzuchtordnung, Ziegenhayn II, 37. 98. 123. 551f. 579.
Kirleisen I, 406.
Klarheit der Sprache I, 753.
Klee I, 79.
Κλεῖδες τῆς βασ. τῶν οὐρ. I, 83f.
Kleinert, P. I, 1. 157. 529. 584.
Kliefoth, Th. I, 60. 76. 87. 139. 152. 160. 165. 191. 259. 264. 280. 359. 365. 396. 458. 523. 699. II, 30.
Klimax I, 759.
Klingelbeutel II, 338.
Knaust, H. I, 409.
Knipstrov I, 165.
Knodt, E. II, 99. 106.
Knoke, K. I, 1. 143. II, 83. 102. 135. 153. 182. 229.
von Koblinski II, 295.
Koch, E. E. I, 404.

Koecher, J. Chr. II, 85. 114. 116. 125.
Koffmane, G. I, 317.
Köhler, K. II, 408. 516. 518.
Kolbe, J. II, 153.
Kolde, Th. I, 316. 488. 593. II, 3. 104.
Kollegen des Pastors II, 240.
Kollegialsystem II, 587.
Kollekte (Geldsammlung) II, 445.
Kölnische Reformation I, 95. 453.
Kommissen II, 341.
Kompetenten-Katechumenat, evangelisches II, 59.
Konfession, Westminster-, II, 128.
Konfirmanden-Anstalten II, 432.
Konfirmanden-Freunde II, 61.
Konfirmanden-Unterricht, Dauer des, II, 69.
Konfirmation der Nottaufe I, 457.
Konfirmation (Ordination) I, 160.
Konfirmationsrede I, 719.
König, Rob. II, 54.
Könige, heilige drei, I, 281.
Königsgeburtstag I, 716.
Konkordat, Wiener 1448 II, 539.
Konkordat, Wormser 1122 II, 556.
Konrad von Marburg I, 626. II, 275.
Konsistorien, Einrichtung II, 566.
Konsistorien in Hessen II, 574.
Konsekration des Taufwassers I, 428.
Konstantin I, 205f. 211. 249.
Konstantin Kopronymos I, 343.
Konvent zu Spangenberg II, 124.
Konvent zu Wesel I, 184. II, 32. 397. 529. 547.
Konvention, Genfer II, 381.
Konversation II, 164.
Konzeptgebrauch I, 776.
Konzil zu Konstanz I, 294.
Konzil zu Mainz II, 19.
Konzil zu Trient passim.
Kopitar, Barthol. I, 389.
Köppen, W. I, 276.
Köster, F. B. II, 178.
Köstlin, H. A. I, 60. 158. 191. 334f. 458. 537. 568. II, 177. 187. 191. 200. 280. 295.
Köstlin, Jul. I, 60. 87. 89. 136. II, 316.
Kraft der Sprache I, 755.
Krankenbesuch II, 217.
Krankenpfleger, freiwillige II, 382.
Κρατεῖν τας ἁμαρτίας I, 83.
Kraus, F. X. I, 205. 218. 327f.
Krauss, Alfr. I, 1. 13. 523. 564. 610. 632. 641. 646. 701. 728. 735f. 750. 756f. 773. II, 129f. 179.
Kraussold II, 1.
Kreuz, das blaue II, 380.
Kreuz, das rote II, 382.
Kreuzaltar I, 235.
Kreuzschlagen (Konsekration) I, 491.
Kritik, biblische II, 92.
Krohne, K. II, 295.
Krummacher, Fr. W. II, 235.
Krummacher, Herm. II, 362.
Kübel, Rob. I, 239. II, 90. 177.
Kühl, E. I, 112. II, 61. 148.
Kultur und Mission II, 491.
Kündig, Euch. II, 262.
Kunstpflege des Pastors II, 234.
Kunze, Pastor II, 57.
Kurverein zu Rense II, 558.
Kuyper, A. II, 118.

L.

de Labadie, J. II, 306.
Lachmann und Gräter II, 104.
Lactanz I, 203. 263. 293. 347f. 611.
Laetare I, 285.
de Lagarde, P. I, 266. II, 139.
Laible, H. II, 506.
Laici I, 161.
Laienabendmahl I, 145.
Laienpredigt I, 146.
Lambert von Avignon I, 56. 306.
Lämmer, H. I, 162.
Lampe, Fr. Ad. I, 643.
Lampridius I, 203.
Landeskatechismus, Hessischer II, 125.
Landeskirche I, 38. II, 524.
Landrecht, Allg. Preussisches I, 63. II, 593.
Lang, Joh. II, 112. 126.
Lange, Joachim I, 640.
Lange, J. P. II, 143.
Langemack I, 437. II, 21. 98.
a Lasco I, 504. II, 29. 118. 193. 342.
Laurentius von Brindisi II, 508.
Legalität der katech. Zucht II, 69.
Lehr- und Tugendlied I, 412.
Lehrfreiheit und -gebundenheit I, 114. 146.
Lehrgespräch II, 29. 42.
Lehrhaftigkeit II, 65. 246.
Leibnitz, G. W. II, 473.
Leichenrede I, 721.
Leisen I, 406f.
Lemme, L. I, 677.
Lentulus I, 327f.
Lentz, E. H. G. I, 614.
Leo I. I, 47. 72. 259. 263. 272. 288. II, 22.
Leo III. I, 286.
Leo, Heinr. II, 38.
Leo Judae I, 391. 451. II, 538.
Leonhardi, G. I, 614.
Leopold von Braunschweig II, 353.
Lettner I, 212.
Leyser, Polycarp II, 27.
Liber paschalis I, 263.
Liberius von Rom I, 269.
Lichtmess, Mariä I, 281.
Liebetrut I, 256.
Liederdichter, Berliner, Hannoveraner, Königsberger, Thüringer I, 410f.
Liederdichter, reformierte I, 411f.
von Liliencron, R. I, 373, 401.
Linsenmayer, A. I, 273. 614. 624.
Lisco, J. G. I, 698.
von Liszt, Franz II, 296.
Litania maior und minor I, 296f.
Litania septiformis I, 298. 387.

Litotes I, 758.
Livingstone II, 478.
Lobwasser, Ambr. I, 422.
Loesche, G. I, 774.
v. Logau, Fr. II, 79.
Löhe, W. I, 60. 65. 92. 137. II, 177. 200. 262. 398. 453.
Loofs, Friedr. I, 124.
Löscher, Valentin II, 46. 197. 350. 413.
Lotio altarium I, 289.
Lübcke, A. I, 205.
Lucius III. I, 626.
Lücke, G. Chr. Fr. I, 728. II, 362.
Ludwig, A. I, 378.
Ludwig XI. II, 390.
Ludwig XIV. I, 642. II, 351.
Ludwig, der Fromme II, 508.
Ludwig, der Heilige II, 508.
Ludwig, v. Hessen, Landgraf II, 126, 158.
Ludwig Herzog v. Württemberg II, 341.
Λύειν I, 83 f.
Lukas, Bischof II, 103.
von Lungstras, Fräulein II, 402.
Lustiger Tag (Bremen) II, 355.
Luther I, 5 f. 25. 51 f. 62 f. 73 f. 87. 105 f. 119. 128. 158 f. 193 f. 224. 251. 290. 300. 315. 324. 352. 360. 381 f. 390. 401 f. 419. 428 f. 480 f. 521, 568. 587 f. 600. 641. 677. 697. II, 26 f. 35. 49. 73. 84 f. 94 f. 103 f. 131. 141 f. 158. 188 f. 264. 314 f. 330. 342. 415. 457. 510. 529 f. 560. 569 f.
Lutherhof in Weimar II, 363.

M.

Magdalenenasyl II, 401.
Mägdeschule II, 401.
Makarius, der ältere I, 618.
Makowsky, Joh. I, 3.
Mallet, Fr. I, 727 f. II, 364.
Malthusianismus II, 382.
Maltzew, Alex. I, 387, 462.
Manchot, C. I, 42.
Mangold, W. I, 634.
March, O. I, 237.
Marheineke I, 7. II, 180.
Mariä Heimsuchung I, 299.
Markus von Lindau II, 102.
Martène, Edm. I, 260. 273. 288. 295. 357. 427 f. 515.
Martigny I, 205.
Martin von Bracara I, 263. 280.
Martius, W. II, 330. 380.
Massillon I, 642.
Massmann, H. F. II, 83.
Maternus, Jul. Firm. I, 118,
Mathesius, J. II, 21.
Matroneum I, 207.
Maurenbrecher, W. I, 56.
Maximilian II. II, 464.
Mayer, Joh. II, 4.
Mayhew, Familie II, 468.
Megander II, 115.
Meiosis I, 758.
Meisner, Balth. I, 490. II, 469.
Mejer I, 172. II, 459.
Mel, Konr. II, 473.
Melanthon I, 58. 78. 89. 111. 124. 164. 193. 254. 510. 633. II, 3. 28. 38. 99 f. 104. 122. 152. 319. 561 f. 571.
Memorie II, 163.
Mendelssohn-Bartholdy, Felix I, 339. II, 50.
Mendikanten I, 626 f.
Mengering, Arn. II, 197.
Menken, G. I, 134. 612. II, 69.
Menschenkenntnis des Pastors II, 243.
Mensuralmusik I. 417.
Merz, H. I, 331.
Merzdorf, Th. II, 83.
Messe, Wortbedeutung I, 193.
Messe, Arten der I, 478.
Metapher I, 757.
Methode, genetische II, 66.
Metonymie I, 757.
Meuss, Ed. II, 236.
Meyer, Fr. I, 171.
Meyer, J. I, 129.
Michael Caerularius I, 331.
Michelangelo I, 218.
Microen, M. II, 118.
Micrologus I, 295. 393.
Mieg, Ludw. Chr. II, 200.
Milch und Honig II, 16.
Militia Christi II, 50.
Milton, John I, 253.
Ministerium=Handhabung des göttlichen Wortes I. 78.
Ministerium der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten II, 596.
Mirbt, C. I, 48. II, 275. 288. 479. 556. 566. 589. 595.
Mischkrug I, 509.
Misericordias Domini I, 285.
Mission, äussere und innere I, 37 f.
Missionsberuf der Apostel I, 65.
Missionsbetrieb, charismatischer II, 494.
Missionskonferenz, -stunde, -verein II, 499 f.
Missionswesen I, 27.
Moffat II, 478.
Mogilas, Petr. II, 133.
Moibanus, Ambr. II, 151.
Molanus I, 10.
Moll, C. B. I, 1. 17. 523.
Möller, W. I, 262. II, 40.
Mommsen, Th. I, 266.
Mönckeberg, G. II, 103. 106. 109.
Mone, F. J. I, 404.
Monstranz I, 234.
Moralität der katechetischen Zucht II, 69.
Morely, Jean II, 542.
Moritz der Gelehrte, Landgraf II, 125.
Moscherosch II, 41.
von Mosheim, Joh. Lorenz I, 256. 742. II, 167. 178. 200.
Moskorzowski II, 129.

Motetten I, 417.
Moufang, Chr. II, 130. 139.
Muethel, Jul. I, 491 f.
Müllenhoff und Scherer I, 389.
Müllensiefen, J. I, 738.
Müller, D. L. II, 303.
Müller, E. II, 287. 406.
Müller, E. F. Karl I, 4.
Müller, Johs. II, 516.
Müller, Joseph II, 31. 103.
Müller, Julius I, 127.
Müller, Nikolaus I, 229 f.
Münchmeyer, A. F. O. I, 134.
Mündigkeit II, 64. 81.
Müntzer, Thomas I, 480.
Muratori, L. A. I, 354 etc.
Musterpredigten, Studium von I, 732 f.
Mützell I, 404.
Myconius, Oswald I, 593.

N.

Nachkonsekration I, 491. 497.
Nächstenliebe I, 45.
Napoleon I. II, 354.
Natürlichkeit der Sprache I, 753.
Neander, Aug. I, 619.
Neander, Joachim I, 411.
Neander, Michael II, 95.
Nebe, A. I, 614.
Neologismus I, 752.
Neuerer, pädagogische II, 41.
Neujahrsfest I, 716.
Neumenschrift I, 415.
Nicephorus Callisti I, 327.
Nicolai, Phil. I, 409. II, 27.
Nicolaus I. I, 348. 434.
Nicolaus II. II, 556.
Nicolaus III. I, 417.
Nicolaus de Clamengis I, 630.
Nicolaus von Myra I, 274.
Nilles, Nic. I, 274 f.
Nitsch, Achat. II, 178.
Nitschmann, David II, 129.
Nitzsch, C. J. I, 1. 16 f. 28 f. 34 f. 65. 126. 321. 429. 523. 597. 658. 692 f. 701. 729. 742. 755. 773. II, 63. 103. 145. 174. 180 f. 199 f. 227. 241. 302. 322.
Nitzsch, Fr. I, 117.
Nominalisten II, 336.
Notenschrift I, 415 f.
Notker Balbulus I, 406. 416.
Notker Labeo II, 102.
Notstandskollekte II, 425.
Novatian I, 150.
Nowack, W. II, 91.
Nutzanwendungen I, 637 f.
Nyssen, H. I, 6.

O.

Obergaden I, 210 f.
Oberhirte II, 180.
Oberkirchenrat, Evang. II, 598.
Oberlin, J. Fr. II, 57.
Oculi I, 285.
Odo von Clugny I, 415.
Oehler-Delitzsch I, 77.
Oekolampad, Joh. I, 481. 498. II, 115.
von der Oelsnitz, II, 303.
von Oertzen, Baron II, 307.
Oetinger, Fr. Chr. II, 242.
Officia oratoris I, 680.
Ohrenbeichte II, 22.
Oldenberg, Fr. II, 330. 362.
Olearius, Gottfr. II, 198.
Olearius, Joh. I, 258.
Olevian, Caspar II, 118.
Oncken (Baptist) II, 57.
van Oosterzee, J. J., I, 1. 20. 28. 614. 679. 726. 729.
Optatus von Mileve I, 203. 210.
Orantes I, 347.
Ordinatio absoluta I, 157.
Ordination der Missionare II, 496.
Ordnung, liturgische I, 318 f.
Ordo Ambrosianus, Gallicanus, Mozarabicus, Romanus I, 470.
Organe der Kirche I, 59.
Organisation der Gemeinde I, 37.
Organum I, 416.
Orgel I, 342.
Orientierung der Kirche I, 209.
Origenes I, 72. 146. 264. 325. 618. 652. II, 7. 9. 17. 81. 139.
Orth, Wigand I, 635.
Ortwein, Fritz I, 276.
Osiander, Andr. I, 88.
Osiander, Lukas I, 421. 637 f.
Osterfeuer, -hase, -märlein, -spiele I, 294.
Osterkerze I, 292.
Osterprogramm I, 263.
Ostertag I, 28.
Osterwald, F. J., II, 95.
Otte, H. I, 198 f. 218 f. 342 f.
Otto, W. I, 1. 523. 728. II, 179.
Ovid I, 297. II, 14.
Oxymoron I, 759.

P.

Pädagogische Frage II, 166.
Palleske, E. I, 780.
Pallium I, 313.
Palmer, Chr. I, 610. II, 1. 177 f.
Palmsonntag I, 287.
Paludan-Müller II, 177.
Pamelius, Jac. I, 372.
Pancratius I, 637 f.
Pantaleon, Jac. I, 298.
Parabel I, 687. 759.
Paradoxon I, 765.
Parasche I, 369.
Parität II, 595.
Parochialgemeinde II, 412 f.
Paroimieen I, 464.
Pascha annotinum I, 295.
Paschalis II. I, 288.
Paschasius Radbertus II, 18.

Πάσχα σταυρώσιμον und *ἀναστάσιμον* I, 262.
Passahstreitigkeiten I, 261.
Pastor — Pfarrer — Prediger — Priester I, 64.
Pastoraltheologie II, 177.
Pastoraltheorie II, 179.
Pateninstitut II, 19 f.
Patriotische Gesellschaft (Hamburg) II, 354.
Paul III. (Papst) II, 509.
Paul (Kaiser) II, 134.
Paulinus von Nola I, 222.
Paulsen, Friedr. I, 653.
Paulus Diaconus I, 372.
Pelagius I. I, 434.
Perfectio christiana I, 24.
Perikopen I, 368 f.
Perikopenlieder I, 409.
Perikopenzwang I, 638.
Peristylium I, 200.
Perpetuus von Tours I, 272.
Personalgemeinde II, 412.
Personifikation I, 758.
Perthes, Clem. Th. II, 384.
Pestalozzi, Joh. Heinr. II, 67. 161. 168.
Pestalozzi, Karl II, 116.
Peter der Grosse II, 133.
Petrus Damiani I, 347.
Petrus Fullo I, 379.
Petrus Lombardus I, 156. II, 139.
Petrus Martyr I, 138. 252 f.
Petrus van Mastricht I, 5.
Pfaff, Chr. Matth. II, 587.
Pfarrwahl der Gemeinde II, 575.
Pfisterer I, 87.
Phantasielügen II, 71.
Philadelphia II, 308.
Philipp von Hessen (Landgraf) II, 37. 338.
Philipp von Pommern II, 572.
Philippi, Ad. I, 752. 755.
Phillips I, 79.
Philo II, 139.
Φιλόθεοι, Φιλόσοφοι (Mönche) I, 62.
Philostratus, Flavius II, 1.
Physiologus I, 627.
Pietismus, Lieder des I, 411.
Pietismus, Seelsorge des II, 199.
Pindor, J. II, 465.
Piper, Ferd. I, 266.
Pius VII. II, 595.
Pius IX. I, 275. 288. II, 435.
Planck, G. J. I, 7. 14.
Plath, K. H. Chr. II, 451.
Platon I, 41.
Platon, Jeromach II, 134.
Pleonasmus I, 752.
Plinius der jüngere I, 246. 350. 405.
Plitt, G. L. II, 472.
Plitt, H. I, 138.
Πνευματικοί (Mönche) I, 60 f.
Ποιμένες I, 65 f.
Polycarp von Smyrna I, 235. 261. 273.
Polycrates von Ephesus I, 261.
Polysyndeton I, 760.
Popularität der Sprache I, 755.
Portrait Jesu I, 325.
Potestas clavium I, 80.
Potestas ecclesiastica I, 81.
Potestas gladii I, 81.
Potz, R. I, 773.
Praecepta Dei II, 100.
Praecipua membra ecclesiae II, 561.
Prädikantenordnung (Züricher) II, 538.
Praefatio I, 460. 579 f.
Präfation (Naumburger) II, 120.
Prägnanz des Befehls II, 70.
Präokkupation I, 759.
Präsanktifikation I, 288 f.
Praevost, Barth. II, 230.
Predigerwahl II, 551 f.
Predigt der Synagoge I, 617.
Predigtmärlein I, 627.
Predigtmethode I, 638.
Presbyter doctor II, 8.
Presbyterium, Presbyterialordnung I, 80. II, 8. 543 f. 596.
Priestertum, allgemeines I, 71. II, 182. 371 f. 530 f. 560.
Priestertum, äusseres und inneres I, 73.
Prins I, 660.
Privatbeichte I, 89. II, 42. 181. 196.
Privatleben des Pastors II, 233.
Probst, Ferd. I, 380. 469.
Professio Christi II, 15.
Propheten des Alten und des Neuen Testaments I, 651.
Prophezey II, 547 f.
Proselytenhäuser II, 509 f.
Prosen I, 406.
Proskomidie I, 464.
Prosphonese I, 388.
Provinzialismen I, 752. II, 160.
Provinzialkirche I, 45 f. 438 f.
Prozessionslitanei I, 387.
Prudentius, Aurelius I, 351. 406.
Prüfung der Konfirmanden II, 164.
Prüfungen, theologische I, 169.
Psalmlieder I, 409.
Pückler, E. Graf II, 308.
Pufendorf, Sam. II, 585.
Pünktlichkeit des Katecheten II, 70 f.
Purismus I, 752.
Puritaner II, 467.
Pyxis I, 234.

Q.

Quadragesimalzeit I, 264.
Qualifikation zum Geistlichen Amt u. s. w. I, 169.
Qualitätsfrage II, 172.
Quasimodogeniti I, 285.
Quatember I, 259.
Quenstedt, Andr. II, 178. 196.
Quinctilian I, 621. 658 f. 680. 702. 727. 751 f.
Quinquagesimä I, 285.

R.

Rabanus Maurus, I, 625.
Rabbinowitsch (—cz) II, 284. 513.
Raikes, Rob. II, 55.
Rambach, J. J. I, 640. II, 61.
Ramus, Petrus, II, 23.
Ranke, I, 277. 368. 371. 401. 469. 698.
Rasur, II, 233.
Ratherius von Verona I, 117. 123f.
Ratke (Ratichius), Wolfg. II, 41.
von Raumer, Karl II, 364.
Rauppius, Jac. I, 13.
Rautenberg, Pastor II, 57.
Raymund von Pennaforte II, 507.
Receptivität der Mädchen II, 77f.
von der Recke-Vollmerstein II, 359. 397.
Reconciliatio I, 81.
Redditio Symboli II, 15.
Reformatio eccl. Hassiae I, 592.
Reformatio Wittenberg. II, 33. 40.
Reformationsfest I, 714.
Reformationslied I, 409f.
Regensburg, Reichstag zu II, 39. 575.
Regius, Urbanus II, 119.
Regulares I, 61.
Reichsbrüder II, 307.
Reihenfolge der katech. Hauptstücke II, 151.
Reinhard (Kindergottesdienst) II, 54.
Reinhard, F. V. I, 642.
Reinheit der Aussprache I, 780.
Reinkingk, Th. II, 583.
Reitz, Joh. Heinr. II, 78.
Rekapitulation II, 164.
Religionsedikt, das Wöllnersche II, 592.
Religionsfreiheit II, 562.
Religionsfriede (Augsburger) II, 565.
Religionsgespräch (Marburger) II, 537.
Religionsphilosophie (Alexandrinische) I, 618.
Reliquien I, 235.
Reminiscere I, 285.
Renaudot, Eus., I, 356. 461.
Renovatio eccl. Nordling. I, 592.
Reordination I, 170.
Repetitio II, 163.
Responsorien I, 414.
Retention I, 91.
Reuchlin, Joh. I, 631.
Reuss, Ed. II, 83.
Reuss, H. II, 295.
Reuter, H. I, 60, 145.
Réville, J. II, 12.
Reyher, A. II, 41.
Rezess, Frankfurter II, 120.
Rhetorische Frage 2, 172.
Rhythmus der Rede I, 753f.
Richter, Aem. L. I, 359. II, 517f. 566.
Richter, Feldpropst I, 186.
Rieger, G. Konr. II, 273.
Rieger, Max II, 89.
Riehm, Ed. I, 218. 349. II, 453.
Rieker, K. I, 57. 171. II, 517f.
Rietschel, G. I, 57. 76. 158f. 344. 389. 491. 548. II, 86.
Riggenbach, B. II, 295. 330.
Riggenbach, Chr. I, 138,
Ritschl, A. I, 7. 111. 113. 644. II, 43. 467.
Ritschl, O. I, 149.
Ritterschlag II, 35.
Robert II. v. Frankreich I, 407.
Robigalia I, 297.
Rococco I, 218.
Rogate I, 285f.
Rogationes I, 286.
von Rohden, G. II, 135. 153.
de le Roi, J. F. A. II, 501.
Rokycana II, 31.
Rorate-Messen I, 275.
Rörer II, 108.
Roth, J. W. E. I, 4.
Rothe, R. I, 103. 137f. 317. 322. 614. 664. 677. II, 223.
Rückert, Friedr. I, 670. II, 258. 321.
Rudelbach, A. G. II, 27.
Rufin I, 117.
Rupp, Dr. II, 430.
Ruprecht von Danzstedt I, 274.

S.

Sabbath, der grosse I, 293.
Sabbathfeier der Christen I, 245.
Sabinianus, Papst I, 222.
Sachs, Hans II, 244.
Sachsse, Eugen II, 1.
Sacramentum ordinis I, 79.
Saeculares I, 61.
Sakramentarien I, 469.
Sakramentsgemeinde II, 52.
Sakramentsverwaltung der Apostel I, 66f.
Saliger, Joh. I, 490.
Salutatio I, 396. 578.
Salvian I, 62. 624.
Salzmann II, 68.
Sam, Konrad II, 104.
Sanctus I, 398.
Sanders, Daniel I, 25.
Sauermann, Joh. II, 110.
Sauren, J. I, 224.
Saurin, J. J. I, 643.
Schade, J. Kasp. II, 43.
Schäfer, Th. I, 568. II, 57. 330. 376. 387.
Schaff, Ph. II, 56.
Scheibler, Chr. I, 6.
Schepler, Luise II, 57. 356.
Scherer, G. I, 27.
v. Scheurl II, 561.
Schian, M. I, 633.
Schiller I, 277.
Schlaguhren I, 225.
Schlatter, A. II, 90.
Schleiermacher I, 1. 13f. 26f. 39. 564. 644f. 653f. 674f. 701. 715. 728f. 739. 754. II, 52. 64. 179f. 199. 211. 247. 279.
von Schleinitz, Jhan II, 35.
Schleusner, G. I, 120.

Schlüsselgewalt I, 83f.
Schma I, 368.
Schmerl, K. II, 195f.
Schmid, H. I, 83. 95.
Schmid, K. A. I, 754. II, 23. 27. 38. 41. 86. 95. 149.
Schmidt, C. II, 23. 117.
Schmidt, H. I, 239.
Schmoller II, 28.
Schneider, Prov.-Schul-Rat II, 112.
Schöberlein, L. I, 337. 529.
Schönbach, I, 625. 766.
Scholastik I, 2f.
Schott, H. A. I, 614. 646.
Schrenk, Elias I, 189.
Schriftgebrauch der Gemeinde II, 253.
Schriftkenntnis des Pastors II, 242.
von Schubert, Hans I, 484. 516.
Schülerchor I, 336.
Schülerkatechismus II, 123
Schürer, E. I, 140. 258. 262. 368. 617.
Schützenfest (Lübecker) II, 355.
Schulbibel II, 86.
Schullehrer und Pastor II, 239.
von Schulte, J. Fr. I, 10. II, 443.
Schultz, P. II, 106.
Schultze, Leop. (Vater) II, 153.
Schultze, Leop. (Sohn) II, 88.
Schultze, Vict. I, 201. 206.
Schulze, G. II, 61. 161f.
Schulze, L. II, 83.
Schumacher, Fr. II, 130.
Schupp, Balth. II, 41.
Schuster, C. F. Th. I, 726. 775.
Schwab, J. B. II, 23.
Schwachheitslügen II, 71.
Schweblin, Joh. II, 332.
Schweizer, Alex. I, 4. 21f. 28f. 610. 645. 683. 728. 735f. II. 177f. 287.
Schwenkfeldt, Kasp. I, 108. II, 36. 50.
Scopus der Predigt I, 667.
Scrutinien II, 15.
von Seckendorff, V. L. II, 41.
Sedulius I, 406.
Seehofer, Arsatius I, 633.
Seelsorge und Kirchenzucht II, 196. 522f. 553.
Seelsorgebezirke II, 197. 412. 505.
Selbstkommunion I, 509f.
Selbstverantwortlichkeit des Christen II, 182f.
Selbstzucht des Pastors II, 235.
Sell, K. I, 182. II, 417. 453. 460.
Seminar, theologisches II, 224.
Senatorium I, 207.
Sendgerichte II, 580.
Seneca II, 224.
Septenarius I, 227.
Septuagesimae I, 285.
Sequenzen I, 406. 416.
Sermonikation I, 758.
Sexagesimae I, 285.
Seyerlen, R. I, 31. 617. II, 182.
Sickel, G. A. F. I, 30. 611.
Siegesfreudigkeit des Predigers I, 667.
Sieg- und Friedensfest I, 715.
Signifikationsform der Absolution I, 88.
Simons, Ed. I, 237. II, 339. 345. 414. 524.
Simrock, K. I, 404.
Siricius I, 62.
Sixtus IV. II, 402.
Sklaverei II, 497f.
Smend, Jul. I, 363. 402. 443. 480. 498.
Sneider, Joh. (Agricola) II, 106.
Socinus, Faustus II, 129.
Socrates I, 148. 232. 264. 405.
Sokratik II, 167.
Sohm, R. I, 44. 172. 203. II, 412.
von Sonegg, Hans Ungnad II, 464.
Sonnenuhren I, 225.
Sonntagsschule II, 400f.
Sonntagsschulverband II, 59.
Souveränität der Gemeinde I, 116.
Sozomenus I, 232. 262f. 347. 371f. 405. 431.
Speier, Reichstagsabschied II, 533.
Spendeformeln der römischen Messe I, 476.
Spener, Ph. J. I, 25. 255. 603. 640. II, 40f. 198.
Spiritales der Montanisten I, 61.
Spitta, Fr. I, 29. 237. 334f. 501. 582.
Spontaneität der Knaben II, 78.
Sprachmächtigkeit des Katecheten II, 66.
Springer, A. I, 198.
Spruchbücher II, 96.
Spruchlieder I, 409.
Spurgeon, E. H. I, 610.
Staatskirche II. 524.
Stadtmission II, 400.
Stadtschulen II, 21.
Stahl, Fr. J. I, 65. 114. 122. 135.
Statorius, P. II, 129.
Steffens, Henr. II, 317.
Steinmeyer, F. L. 1. 92. 584. 593. 654. 680. 701. II, 77. 153. 177f. 211. 455. 517f.
Steitz, Ed. I, 87f. 427f.
Stephan II. (Papst) I, 437.
Stephanstag (26. Dec. und 2. Aug.) I, 277.
Stichiron I, 463.
Stier, R. I, 30, 134. 611.
Stockmeyer, Imm. I. 610. 659. 683. 687.
Stöcker, Ad. II, 49.
Stoffmächtigkeit des Katecheten II, 66.
Strabo, Walafried I, 380.
Strack, H. II, 501.
Strafen, natürliche II, 265.
Strauss, Friedr. I, 698. II, 200.
Successio apostolica I, 144.
Suckow, K. A. I, 698.
Sudhoff, K. II, 114. 122.
Sühneversuch II, 287.
Sufflatio, In-, Ex- I, 444.
Sulpicius Severus I, 236. II, 139.
Sulze, E. I, 240. 408.
Summa aurea I, 627.
Sündflutgebet I, 444f.
Superintendenten in Hessen II, 573.
Surgant, J. U. I, 499. 537. 632. II, 102.

Sursum corda I, 579.
Swertleite II. 38.
Sylvester I. I, 233.
Sylvester II I, 225.
Symbolum = *σύμβολον* und *συμβολή* I, 117 f.
Symbolum Apostolicum I, 123 f.
Symbolum Athanasianum oder Quicunque I, 123.
Symbolum Nicaeno-Constant. I, 123.
Synekdoche I, 757 f.
Synode vgl. Concilium und Konzil.
— Aurillac II, 21.
— Bergische 1594 und 1597 II, 549.
— Besançon I, 430.
— Bordeaux II, 19.
— Charenton II, 29.
— Dortrecht I, 3. 12 f. II, 29. 97. 121.
— Drontheim II, 21.
— Eichstädt I, 626.
— Emden II, 548.
— Florenz I, 153. II, 18. 34.
— Greifswald II, 27. 572.
— Herborn II, 344.
— Jerusalem II, 133.
— Konstantinopel II, 14.
— Konstanz I, 260.
— Lambeth II, 21. 101.
— Lateran III. I, 8.
— — IV. I, 8.
— Lavaux II, 21.
— Lüttich I, 261.
— Lyon I, 153. II, 18. 34.
— Mâcon I, 272.
— Mainz I, 441. 626.
— Middelburg II, 345.
— Nemours I, 430.
— Nicaea I. I, 46.
— Paderborn II, 17.
— Paris II, 18.
— Prag I, 626.
— Ravenna II. I, 430.
— Regensburg I, 626.
— Rheims I, 624.
— Rom (1059) II, 556.
— Salzburg I, 626.
— Strassburg II, 36.
— Tours I, 624.
— Tribur I, 625 f.
— Trier I, 626. II, 18.
— Worms I, 432.
— Würzburg I, 626.
Synonyma I, 752.
Synthesis der Katechese II, 164.
System der Perikopen I, 698.

T.

Tabernakel I, 234.
Tablinum I, 200.
Tafel, Imm. II, 130.
Talmudismus II, 506.
Tanz II, 313.
Tapeinosis I, 758.
Taufrede I, 717 f.
Taufsymbol II, 100.
Taufunterricht II, 10.
Taufzeit II, 10.
Tautologie I, 753.
Technik des Unterrichts II, 62.
Territorialsystem II, 585.
Tertullian I, 61. 72 f. 84. 144 f. 200 f. 208. 225 f. 246. 259 f. 265. 274. 310. 325. 343 f. 351. 382 f. 405. 428 f. 517. 587. 715. II, 6 f. 16 f. 506.
Teufel (Seelsorge) II, 320.
Textänderung der Kirchenlieder I, 403.
Textlose Predigten I, 693 f.
Thalhofer, Val. I, 193. 218. 310 f. 348. 400. II, 233.
Theater (Seelsorge) II, 313.
Theiner, J. A. und A. I, 62. II, 402.
Thelemann, O. I, 411. II, 115. 123. 464.
Theodoret I, 219. II, 11. 390.
Theodosius, der Grosse I, 349.
Theodotos II, 244.
Theoduli Ecloga II, 83.
Theokrit II, 1.
Theologie, theoretische und angewandte I, 7.
Theophylact von Bulgarien I, 131. II, 2.
Theremin, Franz I, 642. 645. 660.
Tholuck, A. I, 610. 639. 654. 660. 683. II, 26 f. 43. 197. 512.
Thomas von Aquin I, 2 f. 47. 72. 79. 156. 175. 220. 250. 275. 406. 437. 456. II, 23. 139.
Thomasius, Christ. II, 585.
Thuanus II, 103.
Thukydides I, 41.
Tiesmeyer, Fr. II, 54.
von Tiling, II. 51.
Timotheus (Patriarch) I, 379.
Todesfurcht II, 270.
Todessehnsucht II, 271.
Toleranz II. 586. 591.
Toleranzedikt Josephs II. II, 509.
Tonleiter, diatonische und chromatische I, 415.
Tonsur II, 233.
Tordosa, Disputation von II, 507.
Totenfest I, 716.
Tournely, H. I, 251.
Traditio Symboli II, 15.
Traktat II, 358.
Traktatgesellschaft II, 358.
Trauformeln, -fragen I, 519 f.
Traurede I, 720.
Trede, Th. I, 284. II, 233.
Treitschke, H. v. II, 198.
Tremellius, Immanuel II, 510.
Trennung der Geschlechter im Unterricht II, 80.
Tretelbeten II, 27.
Treviranus, G. G. II, 57.
Triforium I, 214.
Trishagion I, 398.
Trommius, R. I, 643.

Tropen, grammatikalische, logische, sachliche I, 757 f.
Trostbedürftigkeit II, 269.
Trotzendorf, Val. II, 95.
Trusen I, 63.
Tschackert, Paul I, 410.

U.

Uhlhorn, Fr. I, 717. 721.
Uhlhorn, G. I, 242. II, 215. 230. 371. 412. 417.
Ullmann, K. II, 127.
Umschreibung I, 759.
Unauflöslichkeit der Ehe II, 290.
Undereyck, Th. II, 306.
Unionstendenz in Preussen II, 592.
Unwissenheit II, 300.
Urban II. I, 146. 259. 438. 457.
Urban IV. I, 299.
Urban V. I, 314.
Urban VIII. I, 227. 288.
Urlsperger, Joh. Aug. II, 357.
Urlsperger, Samuel II, 357.
Ursinus, H. II, 471.
Ursinus, Z. I, 11. II, 118.
Urteilsfrage II, 172.
Usener, H. I, 266. 281 f. 296.
Utenhove, Jan II, 118.
Uytenbogaert, II, 130.

V.

Vaucher, Ed. I, 1.
Venter, Fr. II, 442.
Verba sollemnia I, 377. 752.
Verbesserungspunkte I, 364.
Vergil I, 348. II, 14.
Vergleichung I, 759.
Verkirchlichung der Mission II, 488.
Verschweigung I, 759.
Verschwiegenheit des Pastors II, 249.
Versorgungshaus II, 402.
Verständlichkeit der Rede I, 779.
Verwahrlosung II, 260.
Victor von Rom I, 264.
Victoria Augusta, Kaiserin II, 414.
Vielweiberei II, 497.
Vierordt I, 349.
Vigilantius I, 232.
Vikariat II, 224.
Villegaignon II, 464.
Vilmar, A. F. C. I, 60. 65. 76. 544. II, 47. 178. 251. 288.
Vincenz von Lerinum I, 708.
Vincenz a Paulo II, 347.
Vinet, Alex. I, 610. 614. 646. 667. 693. 701. 742. II, 177.
Viret, P. II, 117.
Vitiger, Mich. II. 99.
Vitringa, Camp. I, 7. 13. 140.
Voetius, Gisb. I, 4 f. 7. 12.
Vogel, Albr. I, 347.
von Vogt, II, 57. 354.
Vokation I, 159. 168.
Volkskirche II, 524 f.
Volkslied I, 408 f.
Volkstümlichkeit der Sprache I, 755.
Volksunterhaltung II, 406.
Volkswahl der Bischöfe I, 147.
Vollendung, sittliche II, 267.
Vorbereitung, Allgemeine, auf das Heil. Abendmahl I, 604.
Vorbereitung auf den Tod II, 274.
Vossius, G. J. I, 249. 262. II, 138.
Vulgarismus I, 752.

W.

Wackernagel, Ph. I, 404.
Wächtler, A. II. 249.
Wahrhaftigkeit II, 70 f.
Wahrheit, liturgische I, 318 f.
Waisenhaus (Halle) II, 350.
Waitz, Eberh. I, 526. 721.
Waldenser II, 35. 103.
Walther, Joh. I, 419.
Warneck, G. II, 453 f. 487 f. 499 f.
Warttürme I, 221.
Wasserschleben I, 278.
Weber, Lic. II, 401. 406.
Weber, Th I, 676.
Weigand, F. L. K. I, 288, 317.
Weihgeschenke I, 236.
Weihwasser I, 219.
Weingärtner I, 205.
Weinreich I, 584.
Weiss, Bernh. I, 435. II, 455.
Weiss, H. I, 693.
Weiss, Mich. I, 406.
von Weizsäcker, Carl I, 458. II, 4.
Weltchronik II, 83.
von Welz, Justinian II, 470 f.
Wendt, H. H. II, 408.
Werenfels, Sam. I, 122. II, 88.
Werner, H. II, 280.
Westermann, Joh. II. 99. 106.
Westminster Konfession I, 253.
Wetzstein, O. I, 404.
White, Bischof II, 56.
Wichern, J. H. I, 727. II, 52 f. 330 f.
Wiegand, Fr. I, 372.
Wigand, Joh. I, 255.
Wildvogel II, 338.
Wilhelm I., Kaiser II, 395, 598.
Wilhelm der Rote II, 509.
Wilhelmi, Bischof II, 127.
Williams, John II, 478.
Willigkeit zur Seelsorge II, 248.
Wimperg I, 216.
Windel, C. II, 177.
Wipo I, 407.
Wirth, Ambr. II, 95.
Witsius, Herm. I, 7. 13.
Wittenberg, Tag zu (1848) II, 365.
Wittmann, G. M. II, 24.
Witwen des N. T. II, 345.
Witzel, G. II, 84.

Wohlfahrt, B. I, 374. 699.
Wohlklang der Sprache I, 753.
Wohllaut der Sprache I, 753.
Woker, Ph. I, 314.
Wolff, Chr. I, 641.
Wolfrum, Ph. I, 414.
Wolters, A. II. 32. 114. 344. 547.
Woodruff, A. II, 56.
Wucherer, J. Fr. II, 177.
Wunder des N. T. I, 686.
Wurster, P. II, 403.

Z.

Zacagni, L. A. I, 247 f. 278. 371. 434.
Zaccaria, Fr. A. I, 353.
Zacharias, Papst I, 437.
Zahn, F. M. I, 22.
Zahn, Th. I, 114. 124. 243. 326. 349. 588.
Zanchius, H. I, 253.
Zell, M. II, 105.
Zeller, H. II, 359.
Zenker, J. O. II, 427.
Zeno I, 204.
Zepper, W. I, 12 f. 637. II. 196.
Zestermann I, 205.
v. Zezschwitz, G. I, 1. 4. 20. 28 f. 65. 139. 165. 429 f. 597. 614. 699 f. 733. 743. II, 1 f. 17. 23 f. 49 f. 83. 91. 98 f. 103. 110. 125 f. 135. 146. 179. 330.
Ziegenbalg, Barth. II, 474.
Ziegler, J. E. I, 737.
Ziller, T. II, 149.
Zimmer, Fr. I, 7. 33. 728. II, 228.
Zimmermann, K. II, 427.
von Zinzendorf, Nic. Graf I, 256. II, 129. 475.
Zöckler, O. I 1. 4. 114 f. 133. 278. 348 f. II, 101.
Zorn, Ph. II, 566.
Zuck, O. II, 89.
Zünfte II, 21.
Zwingli, H. I, 58. 69. 193. 198. 306. 315. 361 f. 374. 381. 434. 451 f. 500. 599. II, 191 f.

Druck von August Pries in Leipzig.

250,4P
Ac45
v.2

Achelis, E.C.

Lehrbuch der praktischen

250,4P
Ac45
v.2